Quentin Skinner

HOBBES Y LA LIBERTAD REPUBLICANA

prometeo

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
Gustavo Eduardo Lugones

Vicerrector
Mario E. Lozano

HOBBES Y LA LIBERTAD REPUBLICANA

Quentin Skinner

Traducción:
Juliana Udi

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

prometeo

Bernal, 2010

Colección Política
Serie Contemporánea
Dirigida por Claudio Amor

Skinner, Quentin
Hobbes y la libertad republicana. - 1a ed. -
Bernal : Universidad Nacional de Quilmes ; Buenos Aires :
Prometeo 30/10, 2010.
192 p. : il. ; 21x15 cm. - (Política. Contemporánea)

Traducido por: Juliana Udi
ISBN 978-987-558-204-0

1. Filosofía Política. 2. Teorías Políticas. I. Udi, Juliana, trad.
II. Título.
CDD 320.1

Título original: *Hobbes and Republican Liberty*
© Primera edición, published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, England, 2008

© Universidad Nacional de Quilmes, 2010
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires
República Argentina
http://unq.ed u.ar
editorial@unq.edu.ar

Diseño: Mariana Nemitz
ISBN: 978-987-558-204-0
Queda el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prefacio 9

Agradecimientos 15

Notas sobre el texto 19

1. Introducción: los comienzos humanistas de Hobbes 21

2. *The Elements of Law*: la libertad descrita 33

3. *The Elements of Law*: la libertad circunscrita 61

4. *De cive*: la libertad definida 79

5. *Leviathan*: la libertad redefinida 109

6. Libertad y obligación política 147

Conclusión 169

Bibliografía 173

Índice de nombres 187

Prefacio

Mi objetivo principal en el siguiente ensayo radica en contraponer dos teorías rivales sobre la naturaleza de la libertad humana. La primera tiene su origen en la Antigüedad clásica y yace en el corazón de la tradición republicana romana de la vida pública.[1] Ulteriormente, esta teoría fue consagrada en el *Digesto* del derecho romano[2] y, más adelante aún, llegó a estar asociada con las ciudades-repúblicas[*] de la Italia renacentista.[3] Dada su procedencia, algunos comentadores recientes han tendido a referirse a ella como revistiendo un carácter idiosincráticamente "republicano".[4] Esta denominación me parece ahistórica,[5] y en mis intervenciones en el debate he preferido describirla como "neorromana".[6] Me temo, no obstante, que en esta parte de la controversia he salido perdiendo, y en lo que sigue (incluso en el título de este ensayo), me veo forzado a adoptar la terminología de uso corriente en la actualidad.

De acuerdo con la presentación tradicional de la teoría republicana expuesta, al comienzo del *Digesto*, bajo el título de *De statu hominum*, la distinción primordial al interior de las asociaciones civiles es la que se establece entre aquellos que gozan del estatus de *liberi homines* u "hombres libres"[7] y aquellos otros que viven en la servidumbre. El capítulo en cuestión comienza con la afirmación de que "la principal distinción en el derecho de las personas

[1] Wirszubski (1960); cf. Brunt (1988), pp. 281-350.

[2] *Digest* (1985), 1. 5-6, pp. 15-19.

[*] "*City-republics*", en el original. [N. de la T.]

[3] Skinner (1978), vol. 1, pp. 3-65.

[4] Véanse, por ejemplo, Pettit (1997 y 2002); Brugger (1999); Goldsmith (2000); Rosati (2000); Honohan (2002); Maynor (2002); Virola (2002) y Shaw (2003).

[5] Es cierto que, en pleno auge temprano-moderno de la teoría, ninguno de los que declaraban ser republicanos (en el sentido estricto de opositores a la monarquía) cuestionaba la así llamada teoría republicana de la libertad. Sin embargo, dicha teoría era defendida también por una cantidad de teóricos políticos –como, por ejemplo, John Locke– que se hubieran escandalizado al verse definidos, en términos de su filiación política, como republicanos. Sobre la concepción de la libertad de Locke, véanse Tully (1993), pp. 281-323, y Halldenius (2002).

[6] Skinner (1998), pp. 10-11 y Skinner (2002b), p. 14.

[7] Este término ["*free-men*" en el original, N. de la T.] fue el que finalmente se impuso en el debate jurídico y político inglés. Algunas veces se lo escribía con guión y otras, como una única palabra. El amanuense que tuvo a su cargo los manuscritos de *The Elements of Law* de Hobbes, hoy disponibles en Chatsworth y en la British Library, prefiere *freemen*. Véanse Chatsworth Hobbes, MS A, 2. B, pp. 183, 190, y B. L. Harl. MS 4235, fs. 98v y 102r. Sin embargo, Hobbes prefiere "free-men". Véanse Hobbes (1996), cap. 21, pp. 146, 150. En adelante, adoptaré la fórmula empleada por Hobbes. [En esta traducción, hemos optado por la forma gramaticalmente ortodoxa, "hombres libres". N. de la T.]

es esta: que todos los hombres son, o bien libres, o bien esclavos".[8] Como se explica en el capítulo siguiente, la *libertas* de la que gozan los hombres libres radica en que estos se hallan "bajo su propio poder", lo opuesto a encontrarse "bajo el poder de algún otro".[9] Como contrapartida, la pérdida de libertad padecida por los esclavos proviene del hecho de que viven "bajo el poder de un amo" y se encuentran, por ende, sujetos al *arbitrium* o voluntad arbitraria de este.[10] El punto neurálgico de esta teoría republicana es, pues, que la libertad que existe en el seno de las asociaciones civiles se convierte en su opuesto en virtud de la sola presencia de un poder arbitrario, cuyo efecto es rebajar a los miembros de dichas asociaciones de la condición de hombres libres a la de esclavos.[11]

Un hecho de gran relevancia histórica, si bien quizás no suficientemente enfatizado, es que estas distinciones pronto fueron recogidas por el *common law* inglés.[12] En efecto, la figura del *liber homo* ocupa un lugar prominente en la Carta Magna[13] y es sistemáticamente discutida al comienzo del *De legibus et consuetudinibus Angliae* de Henry de Bracton, obra que data de 1260 y que Hobbes parece haber conocido.[14] También resulta sugestivo el hecho de que el pionero tratado de Bracton, publicado por vez primera en 1569, se reeditara en 1640, justo antes del estallido de la Guerra Civil Inglesa. En el capítulo 6 del libro primero, Bracton considera los diferentes tipos de *personae* y procede a preguntar "¿qué es la libertad?" y "¿qué es la servidumbre?"[15] Insiste en que todos los hombres son libres por naturaleza y enuncia el principio bajo la forma de una cita directa –aunque no reconocida– del *Digesto*. La "*servitude*", tal como la pre-

[8] *Digest* (1985), 1. 5. 3., p. 15: "Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi."

[9] *Digest* (1895), 1. 6. 4, p. 18: "[cives Romani] sunt suae potestatis... [non] sunt in aliena potestate".

[10] *Ibid.*: "in potestate sunt servi dominorum". Sobre esta distinción entre libertad y esclavitud, véase Wirszubski (1960), pp. 1-3.

[11] Para discusiones recientes de este punto de vista acerca de la libertad y la servidumbre, véanse Pettit (1997, 2001, 2002), Skinner (1998, 2002c, 2006b), Tully (1999) y Halldenius (2002).

[12] Pocock (1987) y Burguess (1992) tratan el derecho romano y el *common law* inglés como tradiciones de pensamiento independientes. Burguess (1992, p. 11) cita y respalda ampliamente el punto de vista de Pocock de que, mientras que en Europa continental se aplicaban el derecho romano y el consuetudinario, el *common law* gozaba de "una total hegemonía" en Inglaterra. Sin embargo, en lo que a mí respecta, sostengo que los conceptos fundamentales del *law of persons* inglés, según se esbozan al comienzo del tratado pionero de Bracton, están tomados, palabra por palabra, del *Digesto* del derecho romano.

[13] Para el *liber homo* en la primera edición impresa de la *Magna Carta*, véanse Pynson (1508), cap. 15, folio 3v; cap. 30, folio 5v; cap. 33, folio 6r.

[14] En el *Leviathan*, por ejemplo, Hobbes parece referirse al tratamiento del *servitus* que hace Bracton. Véase Bracton (1640), 1. 6. 3, folio 4v, y cf. Hobbes (1996), cap. 20, p. 141.

[15] Bracton (1640), 1. 6, folio 4v: "Quid sit libertas"; "Quid sit servitus".

senta, "es una institución del derecho de gentes* en virtud de la cual alguien es sometido, en contra de la naturaleza, al dominio de otro".[16] Como se desprende de la máxima, sin embargo, "tanto el derecho civil como el derecho de gentes pueden despojarnos de este derecho natural".[17] En otras palabras, es posible perder la libertad natural bajo sistemas de legislación ideados por el hombre, y Bracton toma nota de las dos maneras en las que esto puede suceder. Una consiste en verse reducido a la condición de esclavo. En una cita ulterior del *Digesto* se nos dice que bajo el imperio de la ley humana "todos los hombres son, o bien *liberi homines*, o bien esclavos".[18] La otra manera de limitar la libertad natural (y aquí Bracton introduce una categoría desconocida en la Antigüedad) es ingresar en una condición de vasallaje, en virtud de la cual uno también se ve "reducido a cierto grado de servidumbre".[19] Tal como establece el *Digesto*, lo que suprime la libertad de un hombre libre es el solo hecho de vivir sometido a un poder arbitrario.

Una implicancia crucial de lo precedente es que uno puede perder la libertad o verse privado de ella aun en ausencia de actos de interferencia. La falta de libertad que padecen los esclavos no proviene del hecho de que se obstaculice el ejercicio de sus deseos. Esclavos cuyas elecciones no estuvieran nunca en conflicto con la voluntad de su amo serían capaces de actuar sin la menor interferencia. Y, sin embargo, estarían completamente privados de libertad. Permanecen sujetos a la voluntad de su amo, incapacitados, en todo momento, para actuar de acuerdo con su propia voluntad autónoma. En otras palabras, no son en lo absoluto genuinos agentes. Como plantea James Harrington en su clásica exposición de la teoría republicana –en *Oceana*, de 1656–, el problema de los esclavos es que no tienen ningún control sobre sus vidas y están, consiguientemente, forzados a vivir en un estado permanente de angustia respecto de lo que puede o no llegar a ocurrir con ellos.[20]

Esta concepción de la libertad y la servidumbre alcanzó especial preeminencia dentro de la teoría política en lengua inglesa en las décadas previas al estallido de la Guerra Civil Inglesa, en 1642.[21] Los opositores a la monarquía

* "*Law of nations*", en el original. [N. de la T.]

[16] Bracton (1640), 1. 6. 3, folio 4v: "Est quidem servitus constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur."

[17] *Ibid.*, 1. 6. 2, folio 4v: "Et in hac parte ius civile vel gentium detrahit iuri naturali."

[18] *Ibid.*, 1. 6. 1, folio 4v: "omnes homines aut liberi sunt, aut servi".

[19] *Ibid.*: "[villanus] quodam servitio sit astricus".

[20] Harrington (1992), p. 20.

[21] Peltonen (1995), Skinner (2002b), Colclough (2003). No obstante, aquí deben hacerse dos salvedades. Por un lado, lo dicho no implica que contraponer la libertad a la esclavitud constituyera el único argumento –ni siquiera el dominante– esgrimido a favor de la libertad durante este período. Para valiosas observaciones en este sentido, véase Sommerville (2007). Por otro lado,

de los Estuardo objetaban que diversos derechos y libertades estaban siendo socavados por las políticas jurídicas y fiscales de la Corona. Al mismo tiempo, algunos insistían en que estas violaciones de derechos representaban tan solo manifestaciones superficiales de una afrenta más profunda a la libertad. Lo que los inquietaba era, principalmente, que la Corona, al hacer hincapié en sus derechos de prerrogativa, estaba sentando las bases de una forma de poder discrecional y, por tanto, arbitraria, que tenía el efecto de reducir al pueblo de Inglaterra, nacido libre, a una condición de sometimiento y servidumbre.

En el transcurso de la guerra civil subsiguiente, estos puntos de vista fueron impugnados a viva voz por los defensores de la soberanía absoluta, y por nadie más sistemáticamente que por Thomas Hobbes. Hobbes es el enemigo más temible de la teoría republicana de la libertad, y sus intentos por desacreditarla constituyen un verdadero hito en la historia del pensamiento político en lengua inglesa. Su hostilidad ya se hace evidente en *The Elements of Law*, su primera obra de filosofía política, que hizo circular en 1640. Pero no teniendo por ese entonces nada que proponer en su reemplazo, se conformó con intentar persuadir a sus lectores de que la teoría republicana de la libertad era autofrustrante y confusa. Durante la década de 1640, no obstante, comenzó a desarrollar un enfoque rival, cuya versión definitiva quedaría plasmada en el *Leviathan* de 1651, donde Hobbes presentó por primera vez un análisis novedoso de lo que significaba ser un hombre libre, polemizando deliberadamente con la perspectiva jurídica republicana. Es en la evolución y articulación de esta teoría rival que estoy especialmente interesado.

La concepción hobbesiana de la libertad ha sido ya extensamente discutida, y la literatura secundaria disponible en torno de este tema específico contiene un buen número de contribuciones eruditas valiosas.[22] Bien cabe preguntarse, entonces, qué es lo que espero agregar a ellas. Mi respuesta es doble. En primer lugar, los estudios más recientes se han concentrado exclusivamente en los textos de Hobbes, sin interrogarse por los móviles que pudieron llevarlo a formular y reformular sus argumentos característicos y, concurrentemente, sin intentar definir la naturaleza de las disputas en las que estaba tomando parte. Por mi parte, en cambio, he tratado de mostrar de qué modo los sucesivos intentos de Hobbes por dar una respuesta al problema de la libertad humana fueron influidos profundamente por las posturas de los escritores radicales y parlamentaristas durante el período de las guerras civiles, así como por la

---

tampoco conlleva sostener que estos argumentos clásicos no habían sido empleados anteriormente. Bernard (1986, pp. 150-158), por ejemplo, los rastrea hasta los comienzos del siglo XVI, cuando eran invocados para resistir pretensiones supuestamente arbitrarias de la Corona.

[22] Estudios recientes notables incluyen a Goldsmith (1989), Brett (1997), Terrel (1997), Hüning (1998), van Mill (2001), Martinich (2004) y Pettit (2005).

percepción de Hobbes de la necesidad urgente de hacerles frente en nombre de la paz.

Una razón adicional para albergar la esperanza de que puedo hacer alguna contribución es que la mayor parte de la literatura disponible involucra un presupuesto fundamental que considero insostenible. Hobbes produjo cuatro versiones diferentes de su filosofía política: *The Elements*, de 1640; *De cive*, de 1642; la edición inglesa del *Leviathan*, de 1651, y la traducción latina revisada del *Leviathan*, de 1668. Existe, no obstante, un amplio consenso respecto de que sus creencias básicas, incluidas las referidas a la libertad, permanecieron "relativamente estables" y "sustancialmente inalteradas" a lo largo de todas estas obras,[23] y de que las divergencias entre las mismas "casi siempre pueden concebirse como producto de los intentos de Hobbes por dotar de mayor claridad a sus ideas originales".[24] Hablar de cualquier cambio marcado de dirección entre *The Elements* y el *Leviathan*, se nos asegura, "es básicamente erróneo".[25]

Por lo general, estos puntos de vista han sido suscritos por quienes se concentraron puntualmente en la concepción hobbesiana de los hombres libres y de los Estados libres. Algunos comentadores simplemente dan por sentado que no hay evolución alguna que observar, y al referirse a la "teoría de la libertad de Hobbes", se concentran exclusivamente en el *Leviathan*.[26] Otros, en cambio, insisten abiertamente en que no hay "ninguna evidencia de cambio significativo alguno entre *The Elements* y las obras posteriores de Hobbes,[27] y en que, en tal sentido, no se verifican "mayores variaciones en el pensamiento de Hobbes en torno de la libertad".[28] En lo que a mí respecta, uno de los objetivos que perseguiré en lo que sigue será sugerir que el análisis de la libertad que hace Hobbes en el *Leviathan* no constituye una revisión, sino más bien un rechazo de lo que sostuviera previamente, y que esta evolución refleja un cambio sustancial en el carácter de su pensamiento moral.

Como ya se habrá vuelto evidente, concibo la teoría política de Hobbes no solo como un sistema general de ideas, sino también como una intervención polémica en los conflictos ideológicos de su tiempo. Para interpretar y comprender sus textos necesitamos –propongo– reconocer la fuerza de la

[23] Sommerville (1992), pp. 3, 162; Collins (2005), p. 9.

[24] Tuck (1996), p. xxxviii; véase también Parkin (2007), p. 90.

[25] Nauta (2002), p. 578.

[26] Véanse, por ejemplo, Goldsmith (1989), p. 25; Lloyd (1992), pp. 281-286; Hirschmann (2003), p. 71; Martinich (2005), pp. 79-80. Hasta cierto punto, yo mismo incurrí en este error en Skinner (2002a), vol. 3, pp. 209-237, y el presente análisis puede ser interpretado como una corrección y ampliación del argumento anterior.

[27] Pettit (2005), p. 146; cf. Warrender (1957), p. viii; Sommerville (1992), p. 181.

[28] Pettit (2005), p. 150.

máxima según la cual las palabras son también acciones.[29] Ello significa que necesitamos estar en posición de captar el tipo de intervención que los textos de Hobbes han configurado. De acuerdo con esto, mi objetivo, en lo que sigue, radica en dar cuenta no meramente de lo que dice Hobbes, sino también de lo que hace al proponer sus argumentos. El presupuesto que me sirve de directriz es que ni siquiera las obras más abstractas de teoría política sobrevuelan jamás el campo de batalla; siempre forman parte de la batalla misma. Con esto en mente, procuro hacer descender a Hobbes de las alturas filosóficas, explicar detalladamente sus alusiones, identificar sus aliados y enemigos, indicar dónde está ubicado en el espectro del debate político. Hago mis mayores esfuerzos, naturalmente, por proporcionar una exégesis cuidadosa de sus concepciones cambiantes sobre la libertad. Pero, cuanto menos, estoy igualmente interesado en las agitadas polémicas que subyacen bajo la superficie aparentemente apacible de su argumentación.

[29] Wittgenstein (1958), parágrafo 546, p. 146.

Agradecimientos

El siguiente ensayo es una derivación del curso que impartí como Conferencista Ford en la Universidad de Oxford durante el año académico 2002-2003. Me siento sumamente honrado por haber sido invitado a participar de este célebre ciclo, y debo comenzar ofreciendo mi más caluroso agradecimiento a quienes me convocaron. También deseo expresar mi aprecio por todas las personas que hicieron tan agradables mis visitas semanales a Oxford. Paul Slack organizó mi agenda con la mayor eficiencia y amabilidad. El rector y los miembros del Wadham College tuvieron la gentileza de poner a mi disposición un lugar espacioso y me recibieron con gran cortesía. Fueron muchos los amigos que me brindaron su hospitalidad y apoyo, y entre ellos deseo agradecer especialmente a Tony Atkinson, Jeremy Butterfield, John y Oonah Elliott, Robert y Kati Evans, Kinch Hoekstra, Noel Malcolm, Keith y Valerie Thomas y Jenny Wormald. También estoy muy agradecido a los estudiantes y colegas que me enviaron cartas y correos electrónicos a propósito de mis conferencias, aportándome numerosas correcciones y sugerencias para mejorarlas. He hecho lo posible por incorporarlas a todas.

Posteriormente, tuve la oportunidad de someter a prueba diferentes partes de mi argumentación frente a tres auditorios muy distinguidos. Dicté las Conferencias Page-Barbour en la Universidad de Virginia, en octubre de 2003, las Conferencias Robert P. Benedict en la Universidad de Boston, en marzo de 2005, y las Conferencias Adorno organizadas, en diciembre de 2005, por el Institut für Sozialforschung en Fráncfort. Deseo agradecer especialmente a Krishan Kumar, de Charlottesville, a James Schmidt, de Boston, y a Axel Honneth, de Fráncfort, todos ellos anfitriones maravillosamente hospitalarios y atentos.

El título general de mis Conferencias Ford fue "Libertad, representación y revolución, 1603-1651". Sin embargo, al comenzar a rehacer mi escrito con vistas a su publicación, me di cuenta de que sería mejor concentrarme en las cuestiones relativas a la libertad, a las que había dedicado la segunda mitad de mi curso. En función de ello, dejé de lado mis conferencias inaugurales sobre el concepto de representación, las que han sido publicadas ahora por separado.[1] Aunque el resultado es un texto considerablemente más breve del que quienes me convocaron podrían sentirse con derecho a reclamar, espero haber logrado que resulte algo menos impreciso y más coherente.

[1] Skinner (2005b, 2006b, 2007).

Para adaptar mis conferencias al presente formato, muy diferente del original, he recibido una cantidad de ayuda rayana en lo embarazoso. Por lejos, mi deuda más profunda es con los especialistas en el tema que leyeron y comentaron mis manuscritos: Annabel Brett, Kinch Hoekstra, Susan James, Noel Malcolm, Eric Nelson y Jim Tully, así como con los dos réferis anónimos y extremadamente agudos de Cambridge University Press. Todos ellos me permitieron mejorar mi borrador original en un grado mucho mayor de lo que me es posible reconocer. Estoy igualmente en deuda, por las valiosas discusiones e intercambios epistolares que he mantenido con ellos, con Dominique Colas, John Dunn, Raymond Geuss, Fred Inglis, Cécile Laborde, Kari Palonen, John Pocock, David Sedley, Amartya Sen, Johann Sommerville, Richard Tuck y, sobre todo, con Philip Pettit, cuyos escritos sobre teoría de la libertad influyeron notablemente en mi propio abordaje.[2] Hay tres nombres que no debo dejar de destacar. Kinch Hoekstra y Noel Malcolm asistieron a mis conferencias en Oxford, me aconsejaron minuciosamente a propósito de las mismas y, ulteriormente, examinaron con su extraordinaria precisión y profunda erudición los borradores de mi manuscrito. El otro nombre que deseo mencionar especialmente es el de Susan James, a quien debo más de lo que puedo expresar con palabras.

También tengo que expresar mi gratitud hacia los propietarios y custodios de los manuscritos que he consultado. Vaya un caluroso agradecimiento al personal del Manuscript Reading Room de la British Library y de la Bibliothèque Nationale; al director y miembros del St John's College de Oxford, especialmente a Ruth Orden; y al duque de Devonshire y el personal de la biblioteca Chatsworth, en especial a Peter Day y, más recientemente, a Andrew Peppitt y Stuart Band, por ayudarme con tanta cortesía e idoneidad.

Estoy igualmente en deuda con el personal de las salas de libros raros en las que he trabajado, sobre todo con el de la British Library y el de la Cambridge University Library. Con todo, me asombro de ser actualmente un visitante mucho menos frecuente de estos archivos de lo que solía ser. Este cambio en mis hábitos se debe enteramente a la disponibilidad de "Early English Books Online", una base de datos con la que todo estudiante de historia temprano-moderna tiene una deuda inmensa y creciente. Este es también el momento para rendir tributo al *Oxford Dictionary of National Biography*, que también he consultado *on line* y el cual me ha servido de fuente autorizada para mucha de la información biográfica que proporciono.

[2] Pettit (1997, 2001, 2002,w 2005).

Debo una palabra de agradecimiento especialmente sentida a los expertos de los departamentos de fotografía de la British Library, el British Museum y la Cambridge University Library. Todos ellos respondieron mis numerosas consultas y pedidos con prontitud e inagotable paciencia. También estoy agradecido a cada una de estas instituciones por haberme otorgado el permiso para reproducir imágenes de las colecciones a su cargo.

No menor es mi deuda para con las diversas instituciones que subsidiaron mi investigación. La Universidad de Cambridge continúa ofreciendo excelentes condiciones de trabajo y una generosa política de años sabáticos. La Facultad de Historia me autorizó a dictar, durante los tres últimos años, un "curso especial" vinculado con mi trabajo de investigación, permitiéndome así discutir mis conclusiones con muchos estudiantes sobresalientes. El Wissenschaftskolleg zu Berlin me otorgó una beca durante el año académico 2003-2004, en el transcurso del cual traté de finalizar un borrador de este y de varios otros trabajos. Le estoy agradecido a Dieter Grimm, Joachim Nettlebeck y su junta consultiva por mostrar tanta confianza en mis proyectos. Mi agradecimiento también está dirigido al personal del Kolleg por hacer mi estadía tan feliz y memorable, y al distinguido grupo de colegas con el que tuve la oportunidad de intercambiar ideas. Estoy particularmente en deuda con Horst Bredekamp por muchas discusiones sobre las *visuelle strategien* de Hobbes, y debería agregar unas palabras de aprecio especiales para Wolf y Annette Lepenies por su amable acogida. También me complace renovar mi agradecimiento para con la Leverhulme Foundation, la cual me otorgó, en el 2001, una beca de investigación trienal y financió mi estadía en Berlín durante el último año de vigencia de mi beca. Estoy profundamente agradecido a los miembros del consejo de administración, no solo por su magnífica generosidad, sino también por regalarme tiempo, un don cada vez más preciado.

Recibí, como siempre, una ayuda ejemplar por parte de Cambridge University Press. Jeremy Mynott discutió mi proyecto conmigo en numerosas ocasiones, y he continuado beneficiándome de su infalible consejo. También tengo una gran deuda con Richard Fisher, quien de algún modo se hizo de tiempo en medio de sus grandes responsabilidades como Director Ejecutivo para oficiar de editor. Leyó mi último borrador, me hizo comentarios extremadamente útiles y supervisó todo el proceso de impresión con un entusiasmo, buena disposición y eficiencia inalterables, cosas que, con los años, prácticamente he llegado a tomar como naturales (aunque espero que no del todo). También estoy extremadamente agradecido con Alison Powell por dirigir la producción de mi obra con tanta diligencia, y a Frances Nugent por realizar la corrección de estilo, como de costumbre,

con un ojo prodigiosamente atento. Muchas gracias a Felicity Green por ayudar con las pruebas. Luego de tanto trabajo realizado por tantas manos, solo puedo agregar (haciéndome eco de Hobbes) que aunque sin duda subsisten algunos errores, "no puedo detectar ninguno, y espero que no sean muchos".[3*]

[3] Hobbes (1843a), p. ix.

* Se han traducido las citas de Hobbes directamente de las transcripciones realizadas por Skinner, en inglés. Las versiones disponibles en español han sido tomadas como referencia, aunque no se las ha seguido en todos los casos. Siempre que pareció conveniente, se ha optado por una traducción propia. [N. de la T.]

Notas sobre el texto

Bibliografía. Simplemente consiste en un listado de las fuentes citadas o mencionadas en el texto; los lectores que necesiten una nómina completa de la literatura reciente sobre la filosofía de Hobbes deberían consultar el "Bulletin Hobbes" publicado anualmente en *Archives de philosophie.* En mi bibliografía de fuentes primarias impresas, las obras anónimas se ordenan por título. Cuando una obra fue publicada anónimamente pero se conoce el nombre de su autor, incluyo el nombre del autor entre corchetes.

Nombres clásicos y títulos. Me refiero a los escritores de la Grecia y Roma clásicas por su nombre más conocido, tanto en el texto como en la bibliografía. He transliterado los títulos que estaban en griego, pero doy a conocer el resto en su forma original.

Fechas. Ordeno la secuencia de mis fuentes valiéndome de la versión inglesa del calendario juliano ("viejo estilo"), de acuerdo con el cual el año se iniciaba el 25 de marzo. En los casos en que esto pueda conducir a confusión, añado entre paréntesis la fecha equivalente en el "nuevo estilo".

Género. En la medida de lo posible, procuro utilizar un lenguaje neutro en relación al género. Pero a veces es evidente que, cuando los escritores que abordo dicen "él", no se refieren indistintamente a "él o ella". En estos casos, para evitar alterar el sentido, me vi obligado a respetar el uso que ellos hacen.

Referencias. Sigo fundamentalmente el sistema autor-fecha con una única modificación. Al citar fuentes primarias que no pueden atribuirse a ningún autor (por ejemplo, debates parlamentarios), me refiero a ellas por el nombre de sus editores modernos, pero de todos modos las incluyo en la bibliografía de fuentes primarias impresas. La bibliografía de fuentes secundarias proporciona todas las referencias de publicaciones periódicas en números arábigos; en las notas a pie de página, todas las referencias a capítulos y secciones de libros se consignan en ese mismo estilo.

Transcripciones. Respeto la ortografía, el uso de mayúsculas, itálicas y puntuación de los originales, con la excepción de que normalizo las "s" largas, elimino ligaduras, expando contracciones y reemplazo la "u" por la "v" y la "i" por la "j", de acuerdo con la ortografía moderna. Al citar en latín, uso la "v" tanto como la "u", sustituyo la "j" por "i", expando contracciones y omito marcas diacríticas.

En ocasiones, sustituyo mayúsculas por minúsculas, o viceversa, al insertar citas en mi propia prosa. Sin indicarlo, corrijo obvios errores tipográficos y también una cantidad de errores de trascripción presentes en la edición del *Leviathan* que empleo.

Traducciones. Salvo que explícitamente diga lo contrario, todas las traducciones de fuentes clásicas y temprano-modernas escritas en idiomas distintos del inglés son propias.

1. Introducción: los comienzos humanistas de Hobbes

Cuando Thomas Hobbes murió, el 4 de diciembre de 1679, faltaban apenas cuatro meses para su nonagésimo segundo cumpleaños.[1] ¿Y si hubiese muerto con la mitad de esa edad, esto es, a mediados de la década de 1630? Por un lado, aun así habría superado por casi diez años la expectativa de vida promedio de los nacidos, como él, en 1588.[2] Por el otro, no se lo recordaría en absoluto como filósofo político.[3] Según nos dice en el prefacio al *De cive*, recién hacia fines de la década de 1630 se sintió impulsado, dada la proximidad de la guerra civil, a sumarse a la polémica que se desarrollaba por entonces en torno a los derechos propios de la soberanía y a los deberes de los súbditos.[4] Hasta ese momento, sus intereses y realizaciones intelectuales habían sido mucho más típicos de alguien formado –como, en gran medida, lo había sido Hobbes– en la cultura literaria humanista del Renacimiento.

Gracias a su primer biógrafo, John Aubrey, sabemos que, de niño, Hobbes recibió una educación puramente clásica. Su maestro fue un joven llamado Robert Latimer, recién graduado de Oxford, que Aubrey describe como "un buen helenista".[5] Hobbes fue alumno de Latimer entre los 8 y los 14 años, transitando bajo su tutela los seis años de estudio que demandaba normalmente completar el currículo de la escuela elizabetiana de gramática.[6] Finalizado este período, agrega Aubrey, Hobbes había "progresado tanto en su aprendizaje" que, a comienzos de 1603, antes de su decimoquinto cumpleaños, fue admitido

[1] Para la información biográfica sobre Hobbes, me remito mayormente a Skinner (1996). Pero véanse también Schuhmann (1998) y Malcolm (2002), pp. 1-26. Para una crónica particularmente valiosa de los primeros años de la vida de Hobbes, véanse Malcolm (2007a), pp. 2-15. También utilizo las dos autobiografías de Hobbbes. Según mostró Tricaud (1985), pp. 280-281, Hobbes escribió un borrador de la versión en prosa de su *vita* en la década de 1650, imprimiéndole su forma final poco antes de su muerte. Por su parte, Hobbes –(1839b), p. xcix, línea 375– dice haber compuesto una versión más extensa de su *vita*, en verso, a la edad de 84 años, esto es, en 1672. El manuscrito Chatsworth de la *vita* en verso (Hobbes MS A. 6) contiene una gran cantidad de correcciones no registradas en la edición del texto realizada por Molesworth.

[2] Wrigley y Schofield (1981), pp. 230, 528.

[3] Estoy presuponiendo que Hobbes no fue el autor de los *Discourses* incorporados en *Horae subsecivae* y publicados anónimamente en 1620. Sobre los complejos interrogantes suscitados en torno de la autoría de estos textos, véanse Skinner (2002a), vol. 3, pp. 45–46, y Malcolm (2007a), p. 7 y nota.

[4] Hobbes (1983), Praefatio 19, p. 82.

[5] Aubrey (1898), vol. 1, pp. 328-329.

[6] De allí que la clase más avanzada fuese usualmente conocida como la del sexto año. Sobre el plan de estudios de las escuelas de gramática más pequeñas, véase Baldwin (1944), vol. 1, pp. 429–435.

como estudiante del Magdalen-hall, en Oxford.[7] Esta era una edad inusualmente temprana para matricularse, pero está claro que, para ese entonces, Hobbes había adquirido un dominio excepcional de las competencias –esencialmente lingüísticas– requeridas para el ingreso a la universidad. Según refiere Aubrey, antes de ir a Oxford, Hobbes realizó una traducción latina en verso de *Medea*, de Eurípides, la que le obsequió a su maestro como regalo de despedida.[8]

Años más tarde, Hobbes gustaría de hablar de sus años en Oxford como poco más que una distracción de sus verdaderas aspiraciones intelectuales. En su autobiografía en verso sostiene que se vio obligado a desperdiciar su tiempo en lecciones de lógica escolástica y física aristotélica, la mayoría de las cuales, añade con el tono más irónico de que es capaz, superaban con creces sus capacidades intelectuales.[9] Sin embargo, si consultamos los estatutos universitarios vigentes cuando Hobbes era estudiante, hallamos que sus recuerdos son, en cierta medida, una parodia del plan de estudios que debió de haber seguido. De acuerdo con las reformas humanistas introducidas en 1564–1565, Hobbes habría pasado dos semestres dedicado a la lectura de literatura latina, incluyendo a Horacio, Virgilio y Cicerón, y luego cuatro semestres consagrados al estudio de la retórica, cuyo *corpus* de textos comprendía los discursos de Cicerón y el *Arte de la retórica* de Aristóteles.[10] También habría tenido que asistir a clases públicas en la universidad y tomar, en calidad de oyente, cursos extracurriculares sobre retórica (Cicerón y Quintiliano), así como sobre literatura antigua (los que incluían Homero y Eurípides) y filosofía (donde no faltaron la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles).[11] El currículo vigente en Oxford por ese entonces se basaba en gran medida en el estudio de los cinco componentes canónicos de los *studia humanitatis* del Renacimiento: gramática, retórica, poesía, historia clásica y filosofía moral.[12]

Casi inmediatamente después de graduarse, en 1608, Hobbes se puso al servicio del barón Cavendish de Hardwick Hall, en Derbyshire. Lord Cavendish, quien en 1618 se convertiría en el primer conde de Devonshire, contrató a Hobbes como tutor de su hijo mayor, que lo sucedería al frente del condado en 1626. Por aquel tiempo, Hobbes se desempeñaba como secretario del segundo conde y se había acostumbrado a un estilo de vida tranquilo y consagrado al estudio.[13] En su auto-

[7] Aubrey (1898), vol. 1, p. 328.

[8] *Ibid.*, pp. 328-329.

[9] Hobbes (1839b), pp. lxxxvi-lxxxvii.

[10] Gibson (1931), p. 378.

[11] *Ibid.*, pp. 344, 390.

[12] El estudio clásico acerca de la composición del plan de estudios continúa siendo el de Kristeller (1961), especialmente las páginas 92 a 119.

[13] En la portada de Hobbes (1629) (figura 1), el autor se refiere a sí mismo como "secretario del difunto conde de Devonshire".

biografía en verso nos informa que su primer alumno "[le] proveyó, a lo largo de este período, de ocio y libros de todo tipo para [sus] estudios".[14] Un catálogo de la biblioteca Hardwick, redactado por el propio Hobbes hacia fines de 1620, pone en evidencia que tenía acceso a una magnífica colección,[15] la cual abarcaba todo el espectro de estudios humanistas en boga, además de los textos más significativos de la Antigüedad greco-latina y varios cientos de volúmenes de lo que más tarde Hobbes estigmatizaría como teología escolástica.[16] El catálogo incluye la poesía de Petrarca, de Ariosto y de Tasso,[17] las historias de Guicciardini, Maquiavelo y Raleigh,[18] y obras cumbre de la teoría moral renacentista como *Utopia* de Moro, *Adagia* de Erasmo, *Cortegiano* de Castiglione, los *Essays* de Bacon y las *Civile conversazione* de Guazzo, entre muchas otras.[19]

En la década de 1620, cuando sus intereses intelectuales recién empezaban a despertar, Hobbes se dedicó, en primer término, a los tres componentes centrales de los *studia humanitatis*: retórica, poesía e historia clásica. Su principal obra retórica fue una traducción al latín del tratado de Aristóteles sobre la materia, una versión inglesa que apareció, en forma anónima, bajo el título de *A Briefe of the Art of Rhetorique*, en 1637.[20] Su principal logro como poeta quedó plasmado en *De mirabilibus pecci*,[21] una obra épica de unos quinientos hexáme-

[14] Hobbes (1839b), p. lxxxviii, líneas 73-4:

Ille per hoc tempus mihi praebuit otia, libros
Omnimodos studiis praebuit ille meis.

Cf. Hobbes MS A. 6, donde el segundo "praebuit" es sustituido por "suppeditatque". Aubrey (1898), vol. 1, pp. 337-338 registra que Hobbes afirmaba "que en la casa de campo de su señor había una buena biblioteca".

[15] Hobbes MS E. 1. A. Sobre la fecha sugerida, véanse Hamilton (1978), p. 446; Beal (1987), p. 573; Malcolm (2002), p. 143. Malcolm (2007a), p. 16 n., ha determinado que hacia 1628 el catálogo se encontraba prácticamente completo (si bien a más tardar a mediados de la década de 1630 se hicieron algunos agregados).

[16] Hobbes (1996), cap. 46, pp. 463, 472. El catálogo Hardwick asciende a 143 páginas, de las que las que van de la 1 a la 54 están enteramente dedicadas a "Libri Theologici".

[17] Hobbes MS E. 1. A, pp. 123, 134, 136.

[18] *Ibid.*, pp. 80, 83, 96, 107, 129.

[19] *Ibid.*, pp. 61, 69-70, 77, 83-4, 97, 126.

[20] Robertson (1886), p. 29, fue el primero en identificar como el tercer libro de dictados del conde el volumen –hoy disponible en Chatsworth– que contiene la traducción al inglés –publicada en 1637 como *Brief*– de la versión latina de la *Retórica* de Aristóteles. Véase Hobbes MS D. 1; cf. Harwood (1986), pp. 1-2, y Malcolm (1994), p. 815. La versión latina es obra de Hobbes, pero Karl Schuhmann ha determinado que la traducción al inglés no lo es (más precisiones serán proporcionadas en la edición de las obras de Hobbes preparada para Clarendon por Schuhmann, de próxima aparición). La primera edición de la traducción inglesa no está fechada, pero Arber (1875-1894), vol. 4, p. 372, demostró que fue ingresada en el Registro de Libreros el 1 de febrero de 1636 (1637, nuevo estilo).

[21] Hobbes (1845a). El manuscrito Chatsworth (Hobbes MS A. 1), realizado por dos ama-

tros latinos que se publicó más o menos al mismo tiempo, a pesar de haber sido escrita unos diez años antes.[22] Pero fue como estudiante de historia clásica que Hobbes hizo su contribución más perdurable a las disciplinas humanistas. Durante los primeros años de la década de 1620 se embarcó en una traducción completa de la historia de Tucídides, que publicó como *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre* en 1629.[23] El producto resultante fue espléndido y, según el propio Hobbes, fue acogido por los expertos "con no pocos elogios".[24]

Con dos de estas obras Hobbes contribuyó, además, al estudio de la gramática, el primero y fundamental componente de los *studia humanitatis*. Cuando los humanistas se referían al *ars grammatica*, hablaban de la habilidad para leer e imitar el latín y el griego clásicos. Consideraban que estas competencias revestían una importancia cultural suprema, lo cual contribuye a explicar por qué el arte de la traducción gozaba de un prestigio tan extraordinariamente alto en el Renacimiento. Dominando este arte desde una edad temprana, Hobbes demostró, por medio de su *Rhetoric*, su destreza para traducir del griego al latín y, con su versión de Tucídides, la capacidad, más útil todavía, de traducir directamente del griego al inglés. Hacia el final de la década de 1620, realizó una dificultosa traducción del latín al inglés,[25] dando como resultado una versión manuscrita del tratado sobre la "razón de Estado" publicado en 1626 bajo el título *Altera secretissima instructio*.[26] Sin disponer de versiones previas en las que apoyarse, Hobbes se mostró perfectamente capaz de realizar una traducción exacta de un texto denso y con un estilo que pretendía imitar al de Tácito.[27]

La traducción de Tucídides revela que Hobbes era un fiel seguidor de las prácticas literarias humanistas, de un modo creciente y, todavía más, sorpren-

---

nuenses no identificados, incluye una cantidad de agregados no consignados en la edición de Molesworth.

[22] Wood (1691-1692), vol. 2, p. 479, sostiene que fue "impresa en *Lond* hacia 1636". Sobre la fecha de composición, véase Malcolm (2007a), pp. 10-11.

[23] Hobbes (1629). Aun cuando Arber (1875-1894), vol. 3, p. 161, mostró que Henry Seile, el editor, inscribió el libro en el Registro de Libreros el 18 de marzo de 1628 (1629, nuevo estilo), parece haber sido completado algún tiempo antes. Hobbes nos informa que el manuscrito "permaneció conmigo por largo tiempo" antes de que tomara la decisión de publicarlo. Véase Hobbes (1843a), p. ix. Para más información sobre la fecha de composición, véanse Malcolm (2007a), pp. 11-12.

[24] Hobbes (1839a), p. xiv: "cum nonnulla laude".

[25] Este descubrimiento fue hecho por Noel Malcolm, quien publicó una edición de la traducción de Hobbes con una explicación precisa de su origen en Malcolm (2007a).

[26] Para la carátula, véase Malcolm (2007a), p. 124; para una datación tentativa de la traducción hacia 1627, véase página 17. La obra es una pieza anónima de propaganda en apoyo de la causa de los Habsburgo durante la Guerra de los Treinta Años.

[27] Malcolm (2007a), p. 24, enfatiza su estilo "casi paródicamente taciteano".

dente. La edición es encabezada por un impactante frontispicio emblemático en el que se intentan representar algunos de los temas centrales de la narrativa de Tucídides. Para la época en que escribía Hobbes, este interés por combinar palabra e imagen había llegado a ser una preocupación profunda dentro de la cultura humanista, preocupación que debía mucho a la influencia de la tesis clave de Quintiliano, según la cual el medio más eficaz para conmover y persuadir a una audiencia es siempre ofrecer a sus miembros una *imago* o ilustración de lo que sea que se quiere plasmar en sus mentes.[28] Quintiliano se había interesado principalmente por el concepto de imaginería verbal y, en consecuencia, por el poder de persuasión inherente a las figuras y tropos del discurso. De allí a la tesis de que las imágenes visuales son capaces de ejercer un efecto todavía más potente había solo un paso. Como expuso Franciscus Junius en su tratado de 1638, *The Painting of the Ancients*, mientras que de un orador elocuente o de un pintor virtuoso se dice que "poseen una fuerza oculta para mover y compeler nuestras mentes", el impacto que generan las imágenes visuales es de tal magnitud que siempre "hacen esto más eficazmente".[29]

Una implicación obvia es que la manera más eficaz de captar la atención de la gente radica en apelar, a la vez, a sus ojos y sus oídos. El predominio de esta creencia ayuda a explicar, a su vez, la abrumadora popularidad alcanzada hacia fines del siglo XVI por el nuevo género de los *emblemata* o libros de emblemas.[30] El principal pionero en este proceso fue el humanista y jurista Andrea Alciato, cuyo *Emblemata* se publicó en Augsburgo en 1531. El texto de Alciato se reimprimió varias veces, y una versión latina definitiva se publicó en Lyon en 1550, año de su muerte.[31] La técnica de Alciato, consistente en superponer imágenes edificantes con versos explicativos, fue recibida con el más grande de los entusiasmos en Francia. Allí, los pioneros fueron Guillaume de la Perrière, cuyo *Theatre des bons engins* se publicó por primera vez en 1540,[32] y el humanista y jurista Pierre Coustau, cuyo *Le pegme de Pierre*, de 1560, fue la primera colección que incluyó "narraciones filosóficas" acompañadas de imágenes explicadas con todo detalle.[33]

[28] Quintiliano (1920-1922), 6. 2. 30, vol. 2, p. 434. Para un análisis del punto, véanse Skinner (1996), pp. 182-188.

[29] Junius (1638), p. 55. Sobre este "ocularcentrismo" de la cultura humanista del Renacimiento, véase Clark (2007), especialmente las páginas 9 a 14.

[30] La información que sigue fue tomada, en parte, de la guía *online* de de la Universidad de Glasgow para su colección Stirling Maxwell de libros de emblemas. Para referencias a la emergencia del género y la conciencia que Hobbes tenía de dicho proceso, véase también Farneti (2001).

[31] Alciato (1550) es la edición en que me baso, aunque también refiero a Alciato (1621), en la que el texto fue reimpreso con comentarios. Para una versión moderna de la edición de 1550, con traducciones y notas, véase Alciato (1996).

[32] No obstante, la edición que empleo es La Perrière (1614), la primera traducción al inglés.

[33] Esta característica está ausente en la versión original de 1555; recién aparece por primera vez en la edición francesa de 1560, que es por ello la que empleo.

Una novedad adicional fue introducida en 1567 por Georgette de Montenay en su libro –rígidamente calvinista– *Emblemes*,[34] la primera de esta clase de obras en ser ilustrada con grabados *intaglio* en lugar de con xilografías, como hasta entonces. Mientras tanto, la tradición italiana continuó teniendo importancia en la evolución del género, como vehículo del pensamiento moral y político, así como del religioso. El *Symbolicarum quaestionum*, de Achille Bocchi, se publicó primeramente en 1555 y nuevamente en 1574,[35] y en 1593 apareció en Roma una de las más influyentes de todas estas obras, la *Iconologia*, de Cesare Ripa, reeditada en Italia siete veces más durante la primera mitad del siglo XVII.[36] Puede decirse que el género hizo su aparición en Inglaterra en 1586, año en el que Geffrey Whitney, basándose fuertemente en Alciato, produjo su *Choice of Emblemes*,[37] tras lo cual, en las primeras décadas del nuevo siglo, se publicaron textos similares de Henry Peacham, Francis Quarles, George Wither y otros.

El catálogo de la biblioteca Hardwick muestra que Hobbes tenía acceso a algunos ejemplares famosos pertenecientes a este género floreciente, y se observan varios puntos de confluencia entre los *topoi* frecuentemente tratados en los libros de emblemas y algunos de los compromisos morales y políticos del autor. La biblioteca Hardwick albergaba sendos ejemplares del *Emblemata* de Antoine de La Faye, de 1610,[38] y de los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias, libro publicado por primera vez en Madrid en ese mismo año.[39] Asimismo, hay una entrada en el catálogo Hardwick que reza *Thesaurus politicus*,[40] una posible referencia al hermoso libro de emblemas escrito por Daniel Meisner en 1623, cuyo título completo era *Thesaurus philopoliticus* y en el que los mensajes morales fueron adosados a una serie de grabados que representan ciudades europeas.[41]

Un ulterior desarrollo en el uso de los *emblemata* comenzó a hacerse sentir en Inglaterra hacia fines del siglo XVI. Fue en esa coyuntura que surgió allí por vez primera el fenómeno que más tarde se conocería como "el bello frontispicio",[42]

[34] Hasta hace poco, Montenay (1571), la edición que empleo, era considerada la primera, pero para la fechada más tempranamente, véase Adams (2003), p. 10.

[35] Bocchi (1574) es la edición que uso. Sobre el papel de Bocchi en la historia de los libros de emblemas, véase Watson (1993).

[36] Ripa (1611) es la edición que utilizo; una versión facsimilar se publicó en 1976.

[37] Whitney (1586). Whitney usa más de ochenta emblemas de Alciato. Sobre su deuda con la tradición continental, véase Manning (1988).

[38] La Faye (1610). En este caso, empero, si bien la obra está compuesta por epigramas latinos en el estilo propio de los libros de emblemas, estos no están ilustrados.

[39] Hobbes MS E. 1. A, pp. 71, 80.

[40] *Ibid.*, p. 115.

[41] Meisner (1623). Sin embargo, la referencia en el catálogo ha de ser a la traducción latina del *Tesoro politico* de Comino Ventura, que data de 1602.

[42] Fecha aproximada sugerida en Corbett y Lightbown (1979), p. 34.

y es sorprendente que el destino de algunas de las más impresionantes de estas imágenes haya sido acompañar las traducciones de los principales textos griegos y latinos que empezaban a aparecer en ese período. Un ejemplo temprano lo proporciona la versión de las *Vidas* de Plutarco realizada por Thomas North, en cuya portada se incorpora un emblema.[43] Un frontispicio emblemático más complejo puede encontrarse en la traducción de Tito Livio que hizo Philemon Holland en 1600,[44] otro, en su traducción de Suetonius de 1606,[45] y un tercero, de mayor complejidad aún, en la traducción de Séneca efectuada por Thomas Lodge en 1620.[46]

La biblioteca Hardwick albergaba todos estos libros,[47] así como un buen número de obras contemporáneas con frontispicios emblemáticos particularmente elaborados, entre ellas *Advancement of Learning*, de Francis Bacon, y *Anatomy of Melancholy*, de Robert Burton.[48] De modo que cuando Hobbes añadió a su traducción de Tucídides un frontispicio no menos elaborado, se estaba insertando dentro de una tradición humanista, ya bien asentada, de elocuencia visual.[49] No dejó pasar la oportunidad de señalar la supuesta moraleja del relato de Tucídides en el estilo, ya aceptado, de los libros de emblemas. Si nos remitimos al frontispicio en cuestión (figura 1), vemos que se nos invita a leerlo tanto vertical como horizontalmente, pudiéndose así apreciar el contraste entre los dos líderes enfrentados al estallar la Guerra del Peloponeso, Arquidamo y Pericles, y reflexionar, al mismo tiempo, sobre sus estilos contrapuestos de gobernar. Debajo de la figura de Arquidamo, vemos a los *aristoi* espartanos deliberando activamente con su rey; debajo de la figura de Pericles, vemos a los ciudadanos de Atenas escuchando pasivamente (o, en algunos casos, sin

[43] Plutarco (1579), portada; el emblema exhibe el ancla de la fe.

[44] Tito Livio (1600), portada; el emblema incluye la balanza de la justicia y reza "quibus respublica conservetur", "por estos medios se preserva la república". Para un uso más antiguo del mismo lema, véase Sambucus (1566), p. 97.

[45] Suetonius (1606); el emblema muestra a un guerrero montado ensartando una lanza en un enemigo postrado y reza "sic aliena", "de este modo [lidiamos con los] cuerpos extranjeros".

[46] Lodge (1620), portada. La traducción de Lodge apareció por primera vez en 1614, pero sin la portada emblemática.

[47] Hobbes MS E. 1. A, p. 93 (Tito Livio); p. 103 (Plutarco); p. 109 (Séneca); p. 111 (Suetonius). Pero la traducción de Séneca pudo haber sido la primera edición (1614) en la que faltaba el frontispicio.

[48] Hobbes MS E. 1. A, p. 61 (Bacon); p. 63 (Burton).

[49] Además de este frontispicio emblemático, Hobbes se vale de otras cuatro ilustraciones para esclarecer el argumento de Tucídides. La primera es un mapa desplegable dibujado por él en el que coloca los nombres de los lugares mencionados en el texto (sig. C, 4); la segunda es la imagen de una flota ateniense en formación de batalla (entre las páginas 214 y 215); la tercera es un mapa de la Sicilia antigua (entre las páginas 348 y 349); la cuarta es una imagen de Siracusa sitiada por los atenienses (entre las páginas 404 y 405).

prestar atención) una arenga. En las democracias, habrá de explicar Hobbes más adelante, en *The Elements of Law*, "no existen otros medios para deliberar o prestar consejo sobre qué hacer", de modo que "una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores, interrumpida, de vez en cuando, por la monarquía temporaria de un orador único".[50]

En sus obras posteriores sobre filosofía civil,* Hobbes muestra un entusiasmo igualmente marcado por la representación gráfica de sus ideas políticas. Esto solo ya es digno de destacarse, pues en vano se buscará un interés semejante entre los otros teóricos políticos destacados de su tiempo: Bodin no ofrece nada parecido a una síntesis emblemática de sus argumentos; tampoco lo hacen Vázquez, Suárez, Altusio ni Grocio. Hobbes, en cambio, nos presenta otros dos frontispicios emblemáticos de una complejidad fascinante: primeramente en su *De cive*, de 1642, donde una de las representaciones centrales es la de *Libertas*, y más tarde en su *Leviatán*, de 1651, donde se procura representar la *persona ficta* del Estado. Ninguna interpretación de las teorías de Hobbes sobre la libertad y la obligación puede permitirse pasar por alto estas representaciones gráficas de sus argumentos, y necesitaré volver sobre ellas a su debido momento.

Poco después de la aparición, en 1629, de su traducción de Tucídides, los intereses intelectuales de Hobbes comenzaron a experimentar un proceso de marcada transformación, en el curso del cual sus preocupaciones humanistas iniciales fueron, en gran medida, dejadas atrás.[51] Sin embargo, aun en esta etapa su atención no viraría inmediatamente hacia los problemas de la filosofía política. Mientras se desempeñaba como tutor del tercer conde de Devonshire, a comienzos de la década de 1630, se fue involucrando cada vez más en los experimentos científicos llevados a cabo por los primos del conde, sir Charles Cavendish y su hermano mayor, el conde de Newcastle.[52] La fascinación de Hobbes por las ciencias naturales se acentuó entre 1634 y 1636, en ocasión de acompañar al joven conde en su viaje por Francia e Italia. Durante su estancia en París, en 1634, Hobbes primero conoció a Marin Mersenne, a quien más tarde, en su autobiografía en verso, describiría como "el eje alrededor del cual giraban todas las estrellas del mundo de la ciencia".[53] "Tras

[50] Hobbes (1969a), 21.5, pp. 120-121.

* "*Civil philosophy*", en el original. Según se desprende de la tabla que exhibe "los diferentes temas del conocimiento" en el cap. 9 del *Leviathan*, Hobbes emplearía "*civil*" como equivalente de "*politic*". [N. de la T.]

[51] Sin embargo, no completamente: para obtener evidencia sobre sus permanentes preocupaciones humanistas, véase Skinner (1996) y Hoekstra (2006a).

[52] Tuck (1989), pp. 11-13; Malcolm (1994), pp. 802-803, 813-814.

[53] Hobbes (1839b), p. xci, líneas 177-178:

Circa Mersennum convertebatur ut axem
Unumquodque artis sidas in orbe suo.

1. Thomas Hobbes (1629), *Eight Bookes of the Peloponessian Warren*, Londres, frontispicio.

compartir a diario [sus] pensamientos con Mersenne", recuerda Hobbes, este se sintió estimulado a investigar las leyes de la física, y, sobre todo, el fenómeno del movimiento.[54] "Comencé a reflexionar sobre la naturaleza de las cosas todo el tiempo, tanto si estaba en un barco como paseando en un coche o andando a caballo. Como resultado de ello, me percaté de que solo hay una cosa real en el mundo, aunque indudablemente está distorsionada de diversas maneras".[55] Esta realidad única, no se cansaría nunca de sostener, no es otra que el movimiento, "razón por la cual quienquiera que anhele comprender la física debería dedicarse a estudiar este fenómeno antes que cualquier otro".[56]

A su vez, estos descubrimientos le permitieron a Hobbes arribar a la que consideraba su intuición fundamental, a saber: que todo el mundo del movimiento, "y, por tanto, el género filosófico completo", consta de tan solo tres elementos, *Corpus*, *Homo*, *Civis*, cuerpo, hombre y ciudadano.[57] De allí, explica, que fueran estos los estudios a los que decidió abocarse de allí en más, empezando por "los diferentes tipos de movimiento", pasando por "los movimientos internos del hombre y los secretos del corazón", para concluir con "las bendiciones del gobierno y la justicia".[58] Una vez trazada esta estructura, "decidí componer un libro sobre cada uno de estos tres tópicos, y empecé a reunir material de manera sistemática".[59]

[54] Hobbes (1839a), p. xiv: "cogitatis suis cum Reverendo Patre Marino Mersenno... quotidie communicatis". Hobbes vivió en París por al menos un año entre 1634 y 1635. Véanse las cartas 12 a 16, en Hobbes (1994), vol. 1, pp. 22-30. Sobre la importancia de esta visita para su desarrollo filosófico, véase Brandt (1928), pp. 149-160.

[55] Hobbes (1839b), p. lxxxix, líneas 109-112:

Ast ego perpetuo naturam cogito rerum,
Seu rate, seu curru, sive ferebar equo.
Et mihi visa quidem est toto res unica mundo
Vera, licet multis falsificata modis.

[56] *Ibid.*, p. lxxxix, líneas 119-120:

Hinc est quod, physicam quisquis vult discere, motus
Quid possit, debet perdidicisse prius.

[57] *Ibid.*, p. xc, líneas 137-138:

Nam philosophandi
Corpus, Homo, Civis continent omne genus.

[58] *Ibid.*, p. xc, líneas 133-136:

Motibus a variis feror ad rerum variarum
Dissimiles species, materiaeque dolos;
Motusque internos hominum, cordisque latebras:
Denique ad imperii iustitiaeque bona.

[59] *Ibid.*, p. xc, líneas 139-140:

Tres super his rebus statuo conscribere libros;
Materiemque mihi congero quoque die.

Sin embargo, fue en este momento cuando Hobbes se sintió obligado a alterar el orden de su gran proyecto y a concentrarse en lo que sería su sección final, esto es, el estudio del gobierno y la justicia. En el prefacio que incorpora al *De cive* cuando vuelve a publicarlo, en 1647, ofrece una explicación completa de este cambio de dirección:

> Ya había reunido y clasificado en tres secciones los elementos básicos de la filosofía, y comenzaba de a poco a escribir sobre ellos, cuando sucedió que mi país, pocos años antes de estallar la guerra civil, comenzó a bullir en medio de discusiones relativas a los derechos propios de la soberanía y al deber de los ciudadanos de prestarle obediencia –preanuncios de la guerra que se avecinaba. Tal fue la razón que me llevó a terminar y dar a conocer la tercera parte de mi sistema, dejando de lado el resto. Resultó así que la que, según el plan trazado, debía ser la última parte salió a la luz antes que las otras.[60]

La versión original de la obra a la que se está refiriendo Hobbes aquí es *The Elements of Law, Naturall and Politique*,[61] cuyo manuscrito concluyó a principios de mayo de 1640.[62] Dedicó *The Elements* al conde de Newcastle, expresando, en la Epístola introductoria, su esperanza de que este estuviera en posición de concitar, en torno del libro, la atención de "aquellos a quienes más cercanamente concierne la materia de que trata" –incluyendo, presumiblemente, al propio rey.[63] *The Elements* permaneció inédito hasta diez años más tarde, si bien Hobbes asegura que "aunque no impresas, muchos caballeros disponían de copias" en 1640.[64] Este "pequeño tratado en inglés", como él lo llamaba, comprende su examen de "los múltiples atributos del poder regio" que consideraba "necesarios para la paz del reino".[65] Es el carácter de la teoría política resultante lo que es preciso tratar a continuación.

[60] Hobbes (1983), Praefatio, 18-19, p. 82: "Elementa prima [Philosophiae] congerebam, & in tres Sectiones digesta paulatim conscribebam... accidit interea patriam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de iure Imperii, & debita civium obedientia belli propinqui praecursoribus fervescere. Id quod partis huius tertiae, caeteris dilatis, maturandae absolvendaeque causa fuit. Itaque factum est ut quae ordine ultima esset, tempore tamen prior prodierit."

[61] Esta es la forma en que aparece el título en B. L. Harl. MS 4235.

[62] Hobbes (1969a), Epístola dedicatoria, p. xvi, firmada el "9 de mayo de 1640". Tonnies (1969), pp. v-viii, fue el primero en reconocer que esta fue la obra que Hobbes completó y puso en circulación en 1640. Tal como parece seguirse de los comentarios de Hobbes en el Prefacio del *De cive*, y como enfatizó Baumgold (2004), pp. 31-33, buena parte del texto habría sido esbozada antes de 1640.

[63] Hobbes (1969a), p. xvi.

[64] Hobbes (1840b), p. 414. Para evidencia sobre la circulación del manuscrito en la década de 1640, véase Malcolm (2002), p. 96 y nota.

[65] Hobbes (1840b), p. 414.

2. *The Elements of Law*: la libertad descrita

I

La obra de Hobbes titulada *Elements of Law* se divide en dos partes, y al ser impresa en 1650, se publicó como dos tratados separados.[1] Los primeros trece capítulos, en los que Hobbes expone "todo lo referido a la naturaleza humana –consistente en las capacidades naturales del cuerpo y de la mente–",[2] aparecieron bajo el título de *Human Nature* en febrero de 1650.[3] El resto del texto, donde Hobbes considera cómo los hombres, dotados de tales capacidades, pueden esperar alcanzar "seguridad suficiente para su paz mutua",[4] se publicó tres meses más tarde como *De corpore politico*.[5]

En la Epístola introductoria, Hobbes informa al conde de Newcastle que la obra entera trata sobre "derecho y política".[6] No obstante, se afana por dejar en claro que, al abordar estos tópicos, de ningún modo está renunciando a sus intereses científicos. Según explica, existen dos tipos de cuerpos que la ciencia ha de abocarse a examinar. Por un lado, están los cuerpos naturales, cuyo comportamiento puede comprenderse "cotejando cifras y movimientos".[7] Pero por el otro lado se encuentran los cuerpos políticos, cuyos movimientos no son menos susceptibles de ser reducidos "a las reglas y a la infalibilidad de la razón".[8] El nombre adecuado para el estudio de tales cuerpos, agrega luego, es "política" o "filosofía civil",[9] y reivindica con audacia el estatuto científico de su propia contribución a esta disciplina aludiendo en el título de su libro al célebre

[1] Sin embargo, no está claro que Hobbes haya autorizado desde un comienzo esta forma de publicación.

[2] Hobbes (1969a), 14. 1, p. 70. Al citar de *The Elements* –y del *De cive*– proporciono las referencias indicando capítulo, parágrafo y página.

Si bien tanto en el MS Chatsworth de *The Elements* como en el MS de B. L. Harl, en el que se basa la edición de Tönnies, se reinicia la numeración tras el capítulo 19, he preferido (para evitar toda posible confusión) numerarlos de manera continua.

[3] Hobbes (1650a). La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "2 de febrero".

[4] Hobbes (1969a), 19. 6, p. 103.

[5] Hobbes (1650b). La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "4 de mayo".

[6] Hobbes (1969a), p. xvi.

[7] *Ibid.*, p. xv.

[8] *Ibid.*

[9] Véase la tabla que expone "los diferentes temas del conocimiento" en Hobbes (1996), cap. 9, p. 61.

tratado de Euclides que Henry Billingsley había traducido en 1571 como *The Elements of Geometrie*.[10]

El método que adopta Hobbes para estudiar las leyes que gobiernan los cuerpos políticos radica en comenzar definiendo los términos clave involucrados y extraer luego sus implicancias. De este modo, cree, es posible "establecer unos principios básicos que, al no inspirar desconfianza, no inciten a la pasión a desplazarlos".[11] Siendo esta su estrategia preferida,[12] es sorprendente que Hobbes no haga ningún intento de emplearla también para examinar un concepto central como el de libertad. Jamás, en ningún pasaje, ofrece una definición formal del concepto; su proceder reside simplemente en identificar dos situaciones en las que cree que tiene sentido hablar de libertad humana e ilustrar con cierto detalle el carácter de la libertad en cuestión. A continuación, es necesario analizar el modo preciso en que Hobbes desarrolla este abordaje.

II

Hobbes emprende su primer análisis de la libertad humana al final de la sección que versa sobre las capacidades de la mente humana.[13] Antes de realizar una acción, explica, puede decirse que poseemos la "libertad de hacerla o no".[14] De modo que puede considerarse que el proceso de arribar a la decisión de llevar a cabo una acción consiste en "despojarnos de nuestra propia libertad".[15] En consonancia con ello, Hobbes describe el proceso en términos de que nos despojamos a nosotros mismos de libertad y, por ende, como una forma de deliberación.* Cuando deliberamos acerca de si llevar a cabo una acción que está dentro de nuestras posibilidades, nos embarcamos en un proceso en el que se alternan nuestros apetitos, que nos inclinan a actuar, y nuestros temores, que hacen que nos abstengamos de seguir adelante. Cuando finalmente elegimos actuar o abstenernos de hacerlo, hemos alcanzado una voluntad determinada, puesto que "en la deliberación, el último apetito, al igual que el último temor, se denomina VOLUNTAD. Esto es, el último apetito

[10] Euclides (1571). El Prefacio está firmado (sig. A, iiii, v) el "9 de febrero de 1570" (1571 nuevo estilo).

[11] Hobbes (1969a), p. xv.

[12] Este aspecto es enfatizado en Baumgold (2004), pp. 25-27.

[13] James (1997), pp. 269-284, ofrece un análisis de la visión de Hobbes sobre la etiología de la acción con el que estoy especialmente en deuda.

[14] Hobbes (1969a), 12. 1, p. 61.

[15] *Ibid.*

* En español no se advierte el juego de palabras que se hace en el original inglés entre *deliberating ourselves* (despojarse de la propia libertad) y *deliberation* (deliberación). [N. de la T.]

quiere actuar, mientras que el último temor no quiere, o quiere abstenerse de actuar".[16]

Este análisis da lugar a una conclusión contraria a nuestras intuiciones que a Hobbes le interesa destacar. La conclusión emerge tan pronto como considera aquellas situaciones en las que, como plantea, experimentamos cuán difícil es hacer una elección: situaciones en las que nos sentimos forzados a actuar o a abstenernos de hacerlo, o en las que sentimos que estamos actuando bajo coacción. Como ejemplo de una circunstancia tal cita un caso que debe haber resultado familiar para muchos de sus primeros lectores, en parte porque Aristóteles lo había tratado en el libro III de la *Ética Nicomaquea* (1110a) y en parte porque había sido retomado e ilustrado en diferentes libros de emblemas. El caso es el de un hombre que, en palabras de Hobbes, "arroja al mar el cargamento de su barco a fin de salvar la vida".[17]

Joachim Camerarius había representado precisamente este dilema en su *Symbolorum et emblematum centuriae tres*, de 1619.[18] Seguramente su imagen logró captar la atención del lector de Hobbes al mostrar, como lo hace, un navío pesadamente cargado perseguido por un leviatán (figura 2). Como manifiestan con propiedad los versos que acompañan la imagen, para Camerarius no puede haber dudas respecto de lo que se debe hacer en una situación semejante. "Para salvarte a ti mismo, a tu barco y a tu tripulación en peligro, debes arrojar al mar todas tus mercancías."[19] Para Hobbes, no obstante, al igual que para Aristóteles, hay una pregunta adicional por hacerse, y es la de si, al seguir este consejo, estamos actuando voluntariamente o no. La *Ética* de Aristóteles estuvo disponible en inglés desde 1547, cuando John Wilkinson publicó su traducción abreviada,[20] y en la versión de Wilkinson se le hace decir a Aristóteles que un hombre que realiza una acción semejante lo hace "en parte voluntariamente, y en parte, en contra de su voluntad".[21] La réplica contraintuitiva de Hobbes es que la conducta del hombre de marras "no es más contraria a su voluntad que la de huir del peligro para quien no ve ninguna otra forma de preservarse".[22] Aunque sin duda está actuando bajo coacción, de todos modos su acción es el producto de su voluntad y, por tanto, debe ser catalogada como "enteramente voluntaria".[23]

[16] *Ibid.*, 12. 2, pp. 61-62.

[17] *Ibid.*, 12. 3, p. 62.

[18] Sobre Camerarius, véanse Farneti (2001), pp. 370-371 y las referencias brindadas allí.

[19] Camerarius (1605), parte 4, folio 3: "Ut te ipsum & navim serves, comitesque peric[u]li/In pontum cunctas abiice divitias."

[20] Wilkinson basó su traducción en la versión de la *Ética* realizada por Brunetto Latini, traducción, a su vez, de la versión de Hermannus Alemannus de un compendio árabe.

[21] Aristóteles (1547), sig. C, 5r.

[22] Hobbes (1969a), 12. 3, p. 62.

[23] *Ibid.*

2. Joachim Camerarius (1605), *Symbolorum et emblematum centuriae tres*, Leipzig, parte 4, folio 3.

Es cierto que, si nos remitimos a las secciones políticas de *The Elements*, y en particular al análisis que hace Hobbes de los diferentes métodos para erigir un cuerpo político, nos topamos con una línea argumentativa diferente. Cuando Hobbes introduce, en el capítulo 22, su análisis de lo que llama soberanía "por adquisición",[24] parece contradecir su tesis precedente de que, cuando actuamos

[24] *Ibid.*, 22. 1, p. 127; cf. 23. 10, p. 135.

bajo coacción, de todos modos lo hacemos voluntariamente. Ahora traza una tajante distinción entre un "ofrecimiento voluntario de sujeción", por un lado, y una "cesión compulsiva", por el otro.[25] Sin embargo, esto parece ser un desliz, puesto que en su tratamiento del pacto, en el capítulo 15, hace hincapié, enfáticamente, en su primera y más amplia concepción de voluntariedad.[26] Cuando pactamos por temor, sostiene aquí, atravesamos exactamente el mismo proceso de deliberación que cuando pactamos movidos por una pasión más positiva como la codicia. En el primer caso, actuamos movidos por nuestra aversión última, en el segundo, por nuestro último apetito. Pero en los dos casos nuestra conducta es, de modo semejante, expresión de nuestra voluntad, la cual es simplemente otro nombre para nuestra elección final y definitiva. No hay, por tanto, "ninguna razón por la cual lo que hacemos por temor tenga que ser menos voluntario que lo que hacemos por codicia".[27] La sugerencia inicial de Hobbes de que las acciones realizadas bajo coacción son "completamente voluntarias" se ve reafirmada sin ambages.

Aunque el análisis que hace Hobbes de la deliberación es, como de costumbre, sólido y claro, podría pensarse que suscita más enigmas sobre la libertad de actuar que los que logra resolver. Cuando deliberamos, según Hobbes, adquirimos la voluntad de realizar una acción que creemos que se halla dentro de nuestras posibilidades. ¿Pero qué ocurre si, tras la debida deliberación, descubrimos que aunque tenemos la voluntad de realizar la acción, carecemos del poder para llevarla a cabo? ¿Equivale esto a descubrir que, después de todo, no éramos libres de realizar la acción? En otras palabras, ¿qué relación existe entre poseer la libertad de actuar y poseer el poder para actuar? En *The Elements*, Hobbes no tiene absolutamente nada que decir respecto de esta cuestión.

Un problema conexo se suscita en relación con la idea de actuar libremente. Hobbes deja sentado en el capítulo 12, y reitera en el capítulo 15, que cuando actuamos bajo compulsión o coacción actuamos, no obstante, voluntariamente. ¿Equivale esto a actuar libremente? Cuando, en el capítulo 23, se aboca a analizar los pactos en virtud de los cuales se instituyen los cuerpos políticos, responde negativamente, trazando una clara distinción entre actuar "bajo coacción" y actuar "libremente".[28] ¿Pero cómo hemos de entender este nuevo contraste? En *The Elements*, Hobbes nunca proporciona una respuesta explícita, y jamás aclara la distinción aludida –ni siquiera se refiere a ella– en ninguna parte del texto.

[25] *Ibid.*, 22. 2, p. 127.

[26] Para un tratamiento más detallado de esta cuestión, véase Sommerville (1992), pp. 181-182.

[27] Hobbes (1969a), 15. 13, p. 79.

[28] *Ibid.*, 23. 9, p. 134.

Pero si bien puede decirse que el análisis de Hobbes deja varios cabos sueltos, no obstante nos aporta dos hipótesis fuertes sobre la etiología de la acción. Ambas son propuestas como si fueran virtualmente autoevidentes, y resulta claro que a Hobbes le da cierto placer generar este efecto retórico. Pero ello hace que sea de suma importancia recalcar que estas dos ideas principales con las que se compromete eran fuertemente controvertidas en aquel tiempo. Juntas constituyen uno de los puntos de ruptura más radicales en relación con sus contemporáneos.

De acuerdo con la primera proposición de Hobbes, la voluntad no es otra cosa que el nombre del último apetito o temor que pone fin a la deliberación. Aquí, Hobbes está impugnando implícitamente y en su integridad la concepción escolástica de la voluntad como una de las facultades permanentes del alma humana, la facultad que nos permite querer libremente y, por tanto, actuar libremente.[29] John Bramhall, el obispo anglicano de Derry, le recordó bruscamente esta posición ortodoxa al atacar con vehemencia la teoría hobbesiana de la deliberación en su *Defence of True Liberty*, publicada en 1655. Uno de los errores más groseros en los que incurre Hobbes, objeta Bramhall, es que "confunde la facultad de la voluntad con el acto de volición".[30] Al concentrarse en el puro acto de querer, Hobbes no llega a reconocer que todas las voliciones provienen "de la facultad o capacidad de querer, que reside en el alma". Consiguientemente, tampoco logra apreciar que esta "capacidad" subyacente "propia del alma razonable" se debe a su vez a Dios, "quien creó dicha alma, la infundió en el hombre y la dotó de un poder de tal clase".[31] La fuerza del ataque de Bramhall radica, pues, en acusar a Hobbes no solo de incurrir en un error filosófico, sino de abrigar creencias ateas.

Hobbes respondió al año siguiente, cuando publicó *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*.[32] Aunque indignado con la acusación de ateísmo de Bramhall, a la que condena por descortés y ofensiva,[33] no se deja intimidar en lo más mínimo por la reformulación erudita que hace su adversario del punto de vista escolástico. Si es cierto que "confundí la *facultad* de la *voluntad* con el *acto* de *volición*", entonces –le asegura a Bramhall en su tono más irónico– "debo de haberme apartado mucho más de mis propios principios", uno de los cuales

[29] Sobre esta concepción, especialmente en la versión de Suárez, véase Pink (2004), pp. 127-144. Sobre la relación entre la argumentación de Hobbes y el ataque de la Reforma a la filosofía escolástica, véase Damrosch (1979). Sobre Hobbes como crítico del escolasticismo, véase Foisneau (2000), pp. 359-394.

[30] Bramhall, en Hobbes (1841b), p. 360.

[31] Bramhal, en Hobbes (1841b), p. 373.

[32] Para un análisis de la réplica de Hobbes a Bramhall, véanse Overhoff (2000), pp. 129-176, y Pink (2004), pp. 144-150.

[33] Hobbes (1841b), pp. 2, 22.

establece que no existe algo así como una facultad de la voluntad.[34] Cuando hablamos de la voluntad, no podemos estar refiriéndonos a otra cosa que a un acto específico de volición, puesto que es imposible que alguien "quiera algo que no sea esta o aquella cosa particular".[35]

La otra proposición clave de Hobbes es la de que lo que antecede a la acción siempre está dado por las pasiones, todas las cuales toman la forma, o bien de apetitos, que nos conducen a actuar, o bien de aversiones, que hacen que nos abstengamos de actuar. Concluye que "los primeros móviles inobservados de nuestras acciones" deben de yacer, entonces, enteramente dentro de la esfera de dichas pasiones.[36] Con estas afirmaciones, repudia de manera implícita una concepción, aún más ampliamente aceptada, acerca de la naturaleza de la acción libre. Uno de los presupuestos filosóficos menos cuestionados en su tiempo era el de que los agentes genuinamente libres siempre se hallan movidos a actuar por la razón, y no por la pasión o el apetito. Había un amplio consenso en cuanto a que actuar por pasión no es actuar como hombre libre –ni siquiera distintivamente como hombre–; tales acciones no son expresión de verdadera libertad, sino de mera licencia o brutalidad animal.

Estas opiniones también se hallaban arraigadas en la filosofía de la escolástica, tal como forzosamente le recordara Bramhall a Hobbes al reafirmarlas en su *Defence of True Liberty*. "Solo es un acto libre", replica Bramhall, "el que procede de la elección libre de una voluntad racional".[37] Se sigue que quienes actúan por pasión "no actúan libremente".[38] "Donde no se toma en cuenta ni se emplea la razón, no hay libertad en absoluto".[39] Los que satisfacen sus apetitos solo están ejerciendo "una libertad semejante a la de las bestias salvajes", involucrándose en meros "movimientos animales" y no en acciones libres, las cuales solo pueden provenir de la razón y, por tanto, de la "verdadera libertad".[40]

Para la época en que Hobbes escribía, estas proposiciones habían llegado a estar arraigadas, de modo similarmente profundo, en la cultura humanista literaria del Renacimiento. Los humanistas parecen haberse inspirado más en Platón que en Aristóteles, resultando evidente que el *Timeo* de Platón ejerció una influencia decisiva. Erasmo había incluido una paráfrasis del *Timeo* en su *Enchiridion militis christiani*, de 1501, y con la traducción del *Enchiridion* al inglés, en 1533, una concepción platónica de la libertad y la razón pasó a for-

[34] *Ibid.*, p. 362.
[35] *Ibid.*, p. 378.
[36] Hobbes (1969a), 12. 1, p. 61.
[37] Bramhall, en Hobbes (1841b), p. 363; cf. también p. 40.
[38] Bramhall, en Hobbes (1841b), p. 82; cf. también p. 280.
[39] Bramhall, en Hobbes (1841b), p. 279.
[40] Bramhall, en Hobbes (1841b), pp. 40, 90.

mar parte de la corriente principal del pensamiento humanista inglés. Erasmo explica de qué modo Platón, "inspirado por Dios", se vio llevado a hablar en el *Timeo* de las dos almas del hombre, una gobernada por la razón o el espíritu y la otra por las pasiones o la carne.[41] De un hombre gobernado por las pasiones, con "libertad de hacer lo que desea",[42] no puede decirse que es verdaderamente libre; si su razón "sigue los dictados de los así llamados apetitos o pasiones", está viviendo en "una esclavitud indudable y segura".[43] La moraleja que extrae Erasmo es que si tales personas han de "recuperar su libertad", deben actuar a la luz de la razón en lugar de volverse ellas mismas esclavas de sus deseos.[44] Los mecanismos y deseos que anidan en nuestros corazones deben ser refrenados del mismo modo que "un caballo salvaje que cocea" tiene que ser sofrenado "con filosas espuelas" para "domeñar su fiereza".[45]

Esta metáfora platónica mostró ser irresistible para los escritores de libros de emblemas, quienes frecuentemente representaron las pasiones como caballos salvajes que apenas pueden ser domados.[46] La primera aparición de una imagen semejante en un libro de emblemas inglés tuvo lugar en *Choice of Emblemes*, de Geffrey Whitney, publicado en 1586,[47] pero puede encontrarse un ejemplo anterior y más vívido en *Le pegme de Pierre*, de Pierre Coustau, dado a imprenta en 1560. Allí se nos muestra a un jinete arrojado en el suelo y a punto de ser aplastado (figura 3). "Eres extremadamente insensato si montas un caballo sin ser capaz de llevarlo de las riendas a voluntad",[48] rezan los versos que acompañan la imagen y nos advierten que un destino similarmente violento aguarda a aquellos "que no pueden dominar, por medio de la razón, los apetitos de su alma sensible".[49]

Si quienes se dejan vencer por estos apetitos no están actuando libremente, ¿cómo debemos calificar su conducta? La respuesta que empezamos a vislumbrar entre los humanistas del período elizabetiano apenas difiere de la que ofrecen los escolásticos. Tales acciones –coinciden– no constituyen expresiones de libertad, sino de licencia. Uno de los primeros textos humanistas en el que nos topamos con el empleo de este preciso vocabulario es la traducción del *Libro del*

[41] Erasmo 1533, sig. D. 3r.

[42] Erasmo 1533, sig. C, 7r.

[43] Erasmo 1533, sig. E, 1r.

[44] Erasmo 1533, sig. P, 7v.

[45] Erasmo 1533, sig. D, 6r. En el original se lee "*fyersnes*".

[46] Véanse, por ejemplo, Alciato (1550), p. 63; Bocchi (1574), p. 246; Reusner (1581), p. 22; Camerarius (1605), parte 2, folio 33; Cramer (1630), p. 65; Baudoin (1638), p. 573.

[47] Whitney (1586), p. 6.

[48] Cousteau (1560), p. 201: "Tu es bien sot de monter à cheval/ Ne le pouvant à ton gré manier".

[49] *Ibid.*: "Qui par raison ne peut seigneurier/ Les appetis de son ame sensible".

3. Pierre Coustau (1560), *Le pegme de Pierre*, Lyon, p. 201.

cortegiano, de Castiglione, realizada por Thomas Hoby y publicada por primera vez en 1561. Hobbes conocía de cerca este libro, y mientras se desempeñaba como tutor del segundo conde de Devonshire, llegó incluso a encomendarle a su alumno que realizara una traducción latina del libro primero.[50] Si nos remitimos a la exposición que hace lord Octavian de la idea de alma en el libro cuarto, encontramos que se refiere directamente al punto de vista platónico de que se halla "dividida en dos partes: una que alberga a la razón y otra en la que se halla el apetito".[51] Lord Octavian prosigue argumentando que en la organización de la vida civil, resulta vital que los apetitos sean controlados por la razón, o, de lo contrario, el resultado no será la libertad civil sino una mera "convivencia licenciosa y desenfrenada".[52]

Todavía más importante es el hecho de que el análisis de Platón de estas cuestiones estuvo disponible en inglés durante el mismo período. Al publicarse por primera vez en inglés la *Política*, en 1598, el traductor añadió al análisis que hace allí Aristóteles de cómo surgen las tiranías la respuesta que dio Platón en la *República* a esa misma cuestión. Allí, se le hacía decir a Sócrates que las democracias "están muy sedientas de libertad" y que, por ende, "todo lo que está colmado de libertad y de licencia tiene cabida en ellas", donde se cae de la "extrema libertad" a la "extrema esclavitud".[53]

Poco después, esta misma distinción entre libertad y licencia comenzó a encontrar eco entre los escritores de libros de emblemas.[54] Ya en 1593 lo vemos a Jean Jacques Boissard proclamando, en su *Emblematum liber*, que la "verdadera libertad radica en no ser esclavo de las pasiones" (figura 4).[55] Como explica Boissard en el texto que acompaña su imagen, "muchas personas, debido a toda suerte de licencias, son esclavas del cuerpo".[56] El hombre que es capaz de evitar un tal comportamiento licencioso, y de quien "puede decirse, por tanto, que florece de modo verdaderamente libre", es "aquél que, amando el justo medio, sopesa prudentemente sus pasiones con razón y cautela".[57] La ilustración de Boissard que acompaña el texto nos muestra un símbolo de la prudencia (bajo

[50] MS Hardwick, 64; cf. Malcolm (2007a), p. 4, texto al que debo esta referencia. El catálogo de la Biblioteca Hardwick preparado por Hobbes hacia fines de la década de 1620 contiene copias del *Cortegiano* de Castiglione en inglés, francés, italiano y latín. Véase Hobbes MS E. 1. A, pp. 69-70, 126.

[51] Castiglione (1561), sig. Qq, 1v.

[52] *Ibid.*, sig. Qq, 3r.

[53] Aristóteles (1598), 4. 10, pp. 210-211.

[54] Véanse, por ejemplo, Bruck (1618), p. 195 (libertad contrastada con licencia), y Cats (1627), p. 141 (verdadera libertad asociada con sabiduría).

[55] Boissard (1593), p. 11: "Libertas vera est affectibus non servire."

[56] *Ibid.*, p. 10: "multi corpore servi sunt... per omnem licentiam."

[57] *Ibid.*: "Quicunque illam auream mediocritatem diligens, prudenter suos affectus librat... ratione studioque... is vera libertate frui dicendus est."

4. Jean Jacques Boissard (1593), *Emblematum liber*, Fráncfort, p. 11.

la forma de la serpiente mencionada por St. Matthew),[58] junto a una *libra* o balanza. La moraleja que se quiere expresar con este juego de imágenes es que debemos aprender a mantener el equilibrio (*librare*) si queremos liberarnos a nosotros mismos (*liberare*) de aquellas pasiones que, de otro modo, nos reducirían a la servidumbre.[59]

En Inglaterra, durante la década de 1640, este contraste entre licencia y libertad llegó a convertirse en un grito de guerra entre quienes se oponían al espíritu cada vez más radical de aquellos tiempos. Nathaniel Hardy, quien durante toda la guerra civil continuó valientemente con su prédica anglicana en Londres, se dirigió a la Cámara de los Lores precisamente en términos del contraste en cuestión en su *Fast sermon* de 1646, publicado al año siguiente

[58] Mateo 16.10 (Vulgata): "estote ergo prudentes sicut serpentes". El mandato fue hecho propio por los escritores de libros de emblemas desde muy temprano. Véase, por ejemplo, Montenay (1571), p. 40.

[59] Para una presentación completa de Boissard como emblemista del humanismo cristiano, véanse Adams (2003), pp. 155-291; para un análisis del emblema en cuestión, véanse pp. 245-247.

como *The Arraignment of Licentious Libertie*. Pidió a sus pares "hacer una autocrítica" y no tuvo reparos en reprocharles el que "concibieran el relajamiento y la licencia como los frutos naturales de la grandeza", como si "la autoridad no fuera otra cosa que conferir a los hombres la libertad de hacer lo que se les antoje".[60] Tras el regicidio, en enero de 1649, esa misma exhortación fue retomada por algunos de los principales ministros presbiterianos que habían apoyado al Parlamento hasta ese momento fatal. Cuando, por ejemplo, Samuel Rutherford publicó en 1649 su *Free Disputation*,[61] el tratado en el que arremetía contra los Independientes y sus aliados por predicar "una pretendida libertad de conciencia", anunció en la portada que su argumentación iba dirigida contra todo aquel que estuviese "luchando por una libertad sin ley o por una tolerancia licenciosa" en cuestiones relativas a la fe religiosa.[62]

A esa altura, el contraste entre libertad y licencia había llegado a estar tan profundamente arraigado que la rotunda negativa de Hobbes a reconocer una distinción semejante causaba tanto desconcierto como escándalo. Indignado, Bramhall sostiene que Hobbes no puede estar refiriéndose en absoluto a la libertad humana y que su propia argumentación no es mejor que el ejercicio de la licencia misma.[63] Frente a estos embates, Hobbes permaneció totalmente impasible. En respuesta al ataque de Bramhall en *The Questions Concerning Liberty*, Hobbes ridiculiza la posición según la cual un agente libre es alguien que actúa de acuerdo con su razón, concebida como lo opuesto de su voluntad licenciosa. Habida cuenta de que la deliberación toma la forma de una "alternancia de apetitos, y no la de un razonamiento",[64] hablar de una voluntad racional no es más que un sinsentido.[65] Un agente libre, insiste Hobbes, simplemente es alguien que "puede escribir o abstenerse de hacerlo, hablar o permanecer en silencio, conforme a su voluntad".[66] Por otra parte, decir de un agente tal que actúa de acuerdo con su voluntad equivale a decir que ha sido impulsado a actuar movido por sus apetitos, pues "en el hombre y en la bestia, el apetito y la voluntad" son "una y la misma cosa".[67] Con estas observaciones escandalosamente reduccionistas acerca de la geografía del alma humana, Hobbes deja sentada su posición.

[60] Hardy (1647), p. 14.

[61] Rutherford (1649). La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "6 de agosto".

[62] *Ibid.*, portada.

[63] Bramhall en Hobbes (1841b), pp. 40, 257.

[64] Hobbes (1841b), p. 450.

[65] *Ibid.*, p. 234.

[66] *Ibid.*, p. 38; cf. también p. 50.

[67] *Ibid.*, p. 365; cf. también p. 35.

III

Al comienzo del capítulo 14 de *The Elements*, Hobbes anuncia un nuevo tema. Hasta allí, nos recuerda, ha estado analizando "todo lo referente a la naturaleza del hombre, consistente en las capacidades naturales de su cuerpo y su mente".[68] A continuación se propone examinar la difícil situación en la que puede decirse que nos coloca la posesión de estas capacidades. Esto lo conduce inmediatamente a su singular análisis del estado de naturaleza y,[69] así, a la segunda instancia crucial en la que el concepto de libertad se vuelve central en su argumentación. El estado de naturaleza, sostiene ahora, puede caracterizarse como un estado de "libertad inocente",[70] un estado en el que puede decirse que todos poseen lo que ahora llama "libertad natural".[71] Una vez más, el concepto de libertad humana es colocado en el centro de la escena.

La manera precisa en la que Hobbes introduce este argumento merece destacarse, aunque más no sea por la tendencia de los comentadores recientes a escribir como si Hobbes definiera la libertad natural en términos de ausencia de obligación y, por ende, de modo negativo.[72] Estrictamente hablando, Hobbes jamás define la libertad natural; solo la describe como aquella forma de libertad que es característica "de los hombres considerados en su aspecto puramente natural".[73] Además, por lo general, no se refiere a ella en términos negativos sino positivos, caracterizándola, al inicio de su análisis en el capítulo 14, como la libertad "de usar nuestras propias capacidades y habilidades naturales"[74] y, en el capítulo siguiente, como la libertad "de gobernarse a uno mismo con ayuda de [la] propia voluntad y poder" que puede decirse que posee todo hombre por naturaleza.[75]

A estas observaciones, Hobbes suma una tesis todavía más provocadora al agregar que libertad natural y derecho natural son equivalentes.[76] Como primer paso en este argumento, señala que la necesidad natural nos compele a querer y desear lo que es bueno para nosotros y, por sobre todas las cosas,

[68] Hobbes (1969a), 14. 1, p. 70.

[69] Para la primera vez que utiliza el término "estado de naturaleza", véase *ibid.*, 14. 13, p. 74.

[70] *Ibid.*, 14. 6, p. 71.

[71] *Ibid.*, 14. 11, p. 73; cf. *ibid*, 20. 5, p. 110, y 28. 4, p. 180.

[72] Véanse, por ejemplo, Raphael (1984), pp. 31-32; Pettit (2005), pp. 137, 139-140. Anteriormente, yo mismo admití esta interpretación: véase Skinner (2006-2007), p. 38. Debo agregar que aunque no comparto algunas de las conclusiones de Raphael y de Pettit, me he visto muy influenciado por sus desarrollos.

[73] Hobbes (1969a), 14. 2, p. 70, y 14. 11, pp. 72-73.

[74] *Ibid.*, 14. 6, p. 71.

[75] *Ibid.*, 15. 13, p. 79; cf. 20. 5, p. 110.

[76] *Ibid.*, 14. 6, p. 71. Para un examen de esta equivalencia, véase Pacchi (1998), pp. 151-155.

a procurar preservarnos a nosotros mismos. Recientemente se ha hecho un intento por persuadirnos de que Hobbes no suscribe esta concepción de la naturaleza humana "centrada en la preservación".[77] Pero esta afirmación resulta difícil de compatibilizar con lo que el autor nos dice en el capítulo 14 de *The Elements* acerca del carácter del hombre. Por una necesidad natural, sostiene Hobbes allí, los hombres se ven conducidos "a querer y desear *bonum sibi*, aquello que es bueno para ellos, así como a evitar lo que les resulta dañino".[78] Además, de entre todas las eventualidades que la naturaleza nos inclina a evitar, aquella por la que mostramos más aversión es "ese terrible enemigo de la naturaleza, la muerte, a instancias del cual esperamos la pérdida de todo poder y, asimismo, con la pérdida de este, los mayores padecimientos corporales".[79] En otras palabras, tenemos una tendencia natural a hacer todo lo que esté a nuestro alcance para preservar nuestras vidas.

Es cierto, no obstante, que el principio básico del que parte Hobbes no es que los hombres siempre procuran preservarse de la muerte; es que tienen un derecho a preservarse. Con astucia se apropia aquí de la teoría escolástica a efectos de establecer que el derecho natural consiste en actuar de acuerdo con los dictados de la razón. Existe un consenso general, observa, respecto de que todo "lo que no es contrario a la razón" puede ser llamado "DERECHO, o *ius*".[80] Pero "no es contrario a la razón", remarca a continuación, "el que un hombre haga todo lo que esté a su alcance para preservar su cuerpo y sus miembros de la muerte y del sufrimiento".[81] Con esto es capaz de dar vuelta la doctrina escolástica de modo tal de arribar a la paradójica conclusión de que la libertad "de usar nuestras propias capacidades y habilidades naturales" tiene que ser, consecuentemente, equivalente al derecho natural de preservarnos a nosotros mismos en todo momento.[82]

Habiendo alcanzado esta conclusión, Hobbes procede a continuación a afirmar que también poseemos el derecho de juzgar por nosotros mismos qué acciones específicas son necesarias para mantenernos a salvo del sufrimiento y de la muerte. Reflexionando sobre lo que esto implica, agrega que no hay acción que no pueda acabar siendo, en algún momento, conducente a nuestra preservación.[83] Su conclusión final es, entonces, que la libertad o derecho natural tiene que incluir el derecho de hacer cualquier cosa que deseemos hacer

[77] Lloyd (1992), p. 254.
[78] Hobbes (1969a), 14. 6, p. 71. El argumento se repite en Hobbes (1983), 1. 7, p. 94.
[79] Hobbes (1969a), 14. 6, p. 71.
[80] *Ibid.*, 14. 6, p. 71.
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*, 14. 10, p. 72.

en cualquier momento. Esta implicancia ominosa se ve reflejada en una de las varias expresiones que dan cuenta de lo familiarizado que estaba Hobbes con la traducción de la *Política* de Aristóteles de 1598, una copia de la cual tuvo a su disposición en la biblioteca Hardwick.[84] En el libro 6 de la misma se le hace decir a Aristóteles que uno de los "indicios" de que existe libertad es que "los hombres viven como se les antoja".[85] Hobbes está de acuerdo en que la libertad natural garantiza a cada uno un derecho "a hacerle lo que quiera a quien quiera".[86]

Esta descripción del estado de naturaleza como un estado de igual libertad se apoya en uno de los lugares comunes de la literatura política de tiempos de Hobbes. Es cierto que Aristóteles había sostenido lo contrario, afirmando en el libro 1 de la *Política* que (un extracto textual de la traducción de 1598) "algunos son naturalmente esclavos", y que es por ello que es posible "que un amo ejerza, en virtud de la ley de naturaleza, la autoridad que le es propia".[87] Pero esta tesis ya había sido desafiada en la Antigüedad, sobre todo en el *Digesto* del derecho romano, donde se cita a Florentino en apoyo del punto de vista contrario –según el cual, aunque la institución de la esclavitud pueda ser permitida por el *ius gentium*, de todos modos es "contraria a la naturaleza".[88] Nadie es naturalmente esclavo.

Para la época en que escribía Hobbes, la defensa de la libertad natural efectuada por Florentino ya gozaba de una amplia aceptación. La encontramos fuertemente respaldada por los así llamados "monarcómacos" o teóricos antimonárquicos vinculados con las guerras de religión francesa y holandesa, incluidos Johannes Altusio, en los Países Bajos,[89] y Théodore de Bèze y el autor de las *Vindiciae contra tyrannos*, en Francia.[90] Todavía más sorprendente –como haría notar con consternación sir Robert Filmer en su *Patriarca*– es hallar que, en el mismo período, este argumento también era apoyado, y de modo igualmente enfático, por muchos exponentes del absolutismo monárquico. Filmer menciona los ejemplos de sir John Hayward, Adam Blackwood y John Barclay,

[84] Hobbes MS E. 1. A, p. 58.

[85] Aristóteles (1598), 6. 2, p. 340. Cf. Cicerón (1913), 1. 20. 70, p. 70, quien, haciéndose eco de Aristóteles y ofreciendo una influyente reformulación de su argumento, sostiene que la esencia de la *libertas* radica en vivir como se desea (*sic vivere, ut velis*).

[86] Hobbes (1969a), 14. 10, p. 72.

[87] Aristóteles (1598), 1. 4, p. 32.

[88] *Digest* (1985), 1. 5. 4, p. 15.

[89] Altusio (1932), 18. 18, p. 139, describe de qué modo el *populus* estaba originariamente exento de toda sujeción al *imperia* o *regna*.

[90] Bèze (1970), p. 24; *Vindiciae* (1579), p. 107. Es claro que Hobbes era bien consciente de la existencia de estos escritores. *Du droit des magistrats* de Bèze estaba disponible en la biblioteca Hardwick, en cuyo catálogo figura además el título general "Monarcomaquia". Véase Hobbes MS E. 1. A, pp. 29, 127.

todos los cuales defendieron la soberanía absoluta pero reconociendo, al mismo tiempo, "la libertad e igualdad natural de lo hombres".[91] A esta lista Filmer podría haber añadido el nombre de Jean Bodin (a quien Hobbes se refiere respetuosamente en *The Elements*),[92] cuyo análisis de la soberanía absoluta e indivisible en sus *Six livres de la république* se funda similarmente en el presupuesto de que Dios les confiere a todos una *liberté naturelle*.[93]

La tesis más específica de Hobbes de que existe una equivalencia entre libertad natural y derecho natural ha sido atribuida en ocasiones a la influencia de Grocio,[94] cuyo *De iure belli ac pacis* estuvo sin dudas a disposición de Hobbes en la biblioteca Hardwick.[95] Pero la tesis de Grocio en *De iure* es que la posesión de libertad natural es solo un ítem entre otros varios que conforman nuestro catálogo de derechos naturales.[96] En la época de Hobbes, el punto de vista de que *libertas* es, en sentido estricto, sinónimo de *dominium* –y, por ende, de *ius*– había llegado a estar asociado, principalmente, con el jurista español Fernando Vázquez,[97] cuya autoridad es invocada repetidas veces por Altusio con especial reverencia.[98] Si hay un escritor con el que podría decirse que Hobbes está en deuda por su tesis de que libertad natural y derecho natural son una y la misma cosa, tal vez sea Vázquez y el libro 1 de sus *Controversarium libri tres*.[99]

De cualquier modo, hay que trazar un fuerte contraste entre la perspectiva de Hobbes sobre nuestra condición natural y la de estos primeros teóricos de la soberanía. Entre los juristas encontramos, por lo general, una fuerte adhesión a la idea de que la condición prepolítica del hombre debe de haber sido un estado pacífico y sociable, un estado que a veces describen con un tono de evidente nostalgia. Vázquez comienza ciñéndose a la tesis de Cicerón de que "las semillas naturales de la virtud fueron sembradas en nosotros" y de que "la naturaleza nos predispone a llevar una vida feliz".[100] A causa de estas tenden-

[91] Filmer (1991), p. 3.

[92] Hobbes (1969a), 27. 7, pp. 172-173.

[93] Bodin (1576), 1. 3, p. 14: "nous appellons liberté naturelle de n´etre suget, apres Dieu, à homme vivant, & ne soufrir autre commandement que de soy-mesme". Sobre "naturalis libertas", cf. Bodin (1586), 1. 3, p. 14.

[94] Véase, por ejemplo, Tuck (1993), pp. 304–306.

[95] Hobbes MS E. 1. A, p. 84.

[96] Sobre este componente de la argumentación de Grocio, véase Brett (1997), p. 205.

[97] Vázquez de Menacha (1931-1933), 1. 17. 4–5, vol. 1, folio 321v, arguye que *libertas* es equivalente a *dominium* y que, por tanto, la posesión de *libertas* equivale a la posesión de derecho natural.

[98] Véase Altusio (1932), en especial las numerosas referencias del capítulo 18, pp. 135-137.

[99] Esta posición es aducida en Brett (1997), especialmente en las pp. 205 a 210, con cuyo análisis tengo una deuda considerable.

[100] Vázquez de Menchaca (1931-1933), vol. 1, folio 8v, habla de la "semina innata virtutum" y de cómo "nos ad beatam vital natura perduceret".

cias virtuosas, prosigue Vázquez, la edad originaria tiene que haber sido una de libertad común, la que llegó a su fin solo cuando la tendencia instintiva del hombre a dominar tornó necesario proteger a los débiles mediante la institución de principados.[101] Hobbes, en cambio, presenta nuestra libertad natural como la principal y más inmediata barrera para la obtención de las cosas que queremos de la vida. No solo insiste en que nuestra libertad es "de poca utilidad y provecho" para nosotros;[102] oponiéndose con la mayor firmeza posible a la ortodoxia dominante, afirma, además, que todo el que "desee vivir en un estado semejante de libertad y de derecho de todos a todo se contradice a sí mismo".[103]

Con vistas a poner de relieve esta contradicción, Hobbes comienza reiterando que todo el mundo desea lo que juzga bueno para sí mismo. Esta inclinación natural no solo abarca el deseo "de evitar aquello que es dañino", sino el de conseguir "las cosas que hacen agradable y cómoda la vida".[104] Pero el único modo de alcanzar estos beneficios es convivir "pacíficamente en sociedad".[105] La tesis fundamental de Hobbes es, pues, que siendo nuestro deseo primario el de gozar de las cosas que hacen agradable y cómoda la existencia –"las que, por lo común, son inventadas y proporcionadas por una sociedad en paz"–, lo que nuestra razón nos prescribe es, fundamentalmente, "buscar la paz".[106] Sin embargo, el problema al que nos enfrentamos es que, aunque la paz sea para nosotros una necesidad básica, nuestro destino natural es la guerra. Mientras subsista "un derecho de todos los hombres a todas las cosas", la "condición de los hombres en posesión de esta libertad natural" no puede ser otra que "el estado de guerra".[107] Como concluye en la más célebre de sus fórmulas, nuestra condición primigenia es una guerra de todos contra todos, una condición de hostilidad sin fin en la que "la propia naturaleza resulta destruida".[108]

Aquí, Hobbes ataca frontalmente el presupuesto rector de Aristóteles de que, como se expresa en la traducción de 1598, "el hombre es, por naturaleza,

[101] Sobre el lugar de este tópico en el pensamiento de Vázquez, véase Brett (1997), pp. 172-173, 183-185, 187-188.

[102] Hobbes (1969a), 14. 10, p. 72.

[103] *Ibid.*, 14. 12, p. 73. En concordancia con ello, Bianca (1979), pp. 9-13, sostiene que la explicación que acaba por dar Hobbes de cómo podemos progresar partiendo de nuestra condición natural constituye "una filosofía de la liberación". Esta parece ser una perspectiva plausible, excepto por el hecho de que la liberación que avizora Hobbes exige la limitación de nuestra libertad natural.

[104] Hobbes (1969a), 14. 6, p. 71; 14. 12, p. 73.

[105] *Ibid.*, 14. 12, p. 73.

[106] *Ibid.*, 14. 12, p. 73; 14. 14, p. 74.

[107] *Ibid.*, 14. 11, pp. 72-73.

[108] *Ibid.*, 14. 11-12, p. 73. Sobre el estado de naturaleza, véase Bianca (1979), pp. 27-71, y, para un tratamiento más completo e ilustrativo, Hoekstra (1998), pp. 8-97.

una criatura sociable y política".[109] ¿Pero cómo puede ser que esa naturaleza nos condene a una hostilidad sin fin? Podemos ver la respuesta fácilmente, prosigue Hobbes, si reconocemos que es necesario hacer dos agregados letales a su diagnóstico básico del estado de naturaleza como una condición en la que todos tienen derecho a todo. El primero es que "muchos de sus apetitos conducen a los hombres a un mismo y único fin, que, a veces, no puede disfrutarse en común ni dividirse".[110] En otras palabras, somos propensos a competir continuamente por los mismos recursos escasos. El otro problema es que esta competencia está predestinada a tener lugar en condiciones de igualdad. Aunque se trata de una verdad que nos resistimos a aceptar, lo cierto es que se verifican "pocas diferencias" "de fuerza o inteligencia entre hombres de edad madura".[111] Así es, pues, como se arriba a que el desenlace inevitable sea una guerra sin fin en la cual "un hombre invade con derecho, y otro con derecho resiste".[112] La terrible paradoja sobre la que se funda toda la teoría política de Hobbes es que el más grande enemigo de la naturaleza humana es la propia naturaleza humana.

Con esta exposición de nuestra condición natural, Hobbes arriba a la cuestión central de su teoría del Estado. Todos nosotros anhelamos la paz, pero jamás podemos esperar alcanzarla si no es renunciando a nuestra libertad natural. ¿De qué modo, entonces, es posible limitar efectivamente esta libertad o (como le gusta decir a Hobbes) refrenarla mediante impedimentos suficientemente poderosos?[113] En términos generales, la respuesta resulta ya evidente. Dado que nuestra condición natural es una en la que poseemos la totalidad de nuestra libertad y que esta libertad natural consiste en el derecho a actuar de manera totalmente acorde con nuestra voluntad y poder, se sigue que deben existir dos vías diferentes a través de las cuales desprendernos de ella: podemos perder ya la capacidad, ya el derecho de actuar de acuerdo con nuestra voluntad y poder.

Si nos preguntamos, en primer término, cómo es posible que perdamos la capacidad en cuestión, la respuesta de Hobbes es que precisamente ese es el peligro con el que nos enfrentamos en todo momento en el estado de naturaleza. Estamos constantemente expuestos a ser invadidos por agresores que intentan destruir el poder con que contamos para preservarnos.[114] Dichos ene-

[109] Aristóteles (1598), 1. 2, p. 11.

[110] Hobbes (1969a), 14. 5, p. 71.

[111] *Ibid.*, 14. 2, p. 70.

[112] *Ibid.*, 14. 11, p. 73.

[113] Sobre la restricción de la libertad, véase *ibid.*, 28. 4, p. 180, y 29. 5, p. 186. Véase asimismo *ibid.*, 22. 3, p. 128, acerca de cómo esta puede ser "restringida por impedimentos naturales".

[114] *Ibid.*, 14. 2, p. 70.

migos "tratan de someternos" valiéndose de "la fuerza corporal",[115] y el hecho de que nadie tiene un poder superior al de otro significa que "ningún hombre tiene poder suficiente para tener la seguridad de preservarse frente a sus adversarios por mucho tiempo".[116] Aunque en el estado de naturaleza tenemos el derecho de hacer lo que nos plazca, estamos muy lejos de tener el poder de ejercer esta libertad natural de manera plena.

A este análisis, Hobbes le agrega ulteriormente que el modo más general en que podemos perder la capacidad de ejercer nuestra libertad natural es "siendo tomados cautivos en la guerra" y esclavizados.[117] Un esclavo, de acuerdo con la definición peculiarmente estrecha de Hobbes, es una de las dos clases de siervo. Los esclavos son siervos que carecen de libertad natural como consecuencia de que "se los mantuvo encadenados o se coartó su resistencia mediante algún otro impedimento natural".[118] Si a los esclavos se les concede la libertad de movimiento y, por tanto, "se les permite que se desplacen con libertad", entonces, de acuerdo con Hobbes, ya no se los debe catalogar como esclavos, sino más bien como siervos.[119] Solo aquellos siervos que son "retenidos con ataduras naturales, como cadenas y cosas por el estilo, o en prisión", pueden ser calificados propiamente de esclavos.[120] De modo que un esclavo puede ser definido como alguien que ha perdido su libertad natural como consecuencia de que se le ha impedido físicamente, "por medio de cadenas o algún otro tipo de encarcelamiento forzoso", actuar prácticamente de cualquier modo que sea acorde con su voluntad y poder.[121]

Es importante destacar esta explicación de cómo la reducción a la esclavitud suprime la libertad, aunque más no sea por la preponderancia de la tesis de que Hobbes define la libertad natural como ausencia de obligación.[122] Indudablemente, los esclavos pierden su libertad natural de actuar a voluntad, pero no como consecuencia de haber contraído la obligación de actuar de otro modo. Por el contrario, según Hobbes, los esclavos no tienen en absoluto una obligación semejante. En relación con sus amos permanecen en estado de naturaleza y, por tanto, en un estado de guerra. Dado que en modo alguno ha pactado transferir su derecho natural, "el siervo que permanece encadenado o

[115] *Ibid.*, 14. 3, p. 71; 14. 4, p. 71.
[116] *Ibid.*, 14. 14, p. 74.
[117] *Ibid.*, 22. 3, p. 128.
[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*
[122] Pettit (2005), p. 137, pone especial énfasis en que en *The Elements*, "libertad natural [...] hace referencia clara y unívocamente a libertad como no-obligación". Véase también Brett (1997), pp. 209-216.

en prisión conserva un derecho a valerse de cualquier medio a su alcance para liberarse", lo que incluye matar a su amo.[123] La razón por la que los esclavos carecen, de todos modos, de libertad natural –al menos en una medida considerable– es que la posesión de la misma no solo implica tener la libertad de deliberar, sino también la de actuar conforme al resultado de la deliberación, una libertad que los esclavos pierden casi por completo cuando son encadenados o atados.

La otra vía por la cual podemos vernos desprovistos de nuestra libertad natural radica en perder, no la capacidad, sino el derecho de actuar de acuerdo con nuestra voluntad y poder. Esto sucede cuando decidimos limitar nuestra propia libertad mediante un pacto que impide o prohíbe su ejercicio. Un pacto, según explica Hobbes en el capítulo 15, es un tipo específico de contrato o transferencia de derechos por el cual una de las partes, en lugar de ejecutar los términos del acuerdo en el momento de pactar, hace una promesa y se confía, por tanto, en que transferirá su derecho en un tiempo futuro.[124] El efecto de un convenio de esta clase es limitar la libertad natural del pactante, ya que su libertad de actuar de acuerdo con su voluntad* y poder se ve ahora restringida por su promesa de actuar en línea con lo pactado. Tal como Hobbes lo resume:

> Las promesas hechas tomando en consideración el beneficio mutuo son, por tanto, pactos y signos de la voluntad –esto es, el último tramo de la deliberación–, como resultas de lo cual queda suprimida la libertad de hacer o no hacer. En consecuencia, son obligatorias, pues allí donde cesa la libertad, comienza la obligación.[125]

La última oración de Hobbes contiene, por cierto, un desliz en el que vuelve a incurrir en el *De cive*[126] y que solo corrige en el capítulo 14 del *Leviathan*. Como señala en el pasaje antes citado, la libertad del hombre de hacer o no hacer queda suprimida tan pronto como este adquiere la voluntad de pactar. Pero como reconocerá más adelante, la *obligación* del hombre surge solo cuando este transfiere su derecho a través de la celebración efectiva de un pacto.[127] Sin embargo, es innegable la relevancia de la tesis conversa de Hobbes, destacada luego en el capítulo 20 de *The Elements*: que si consideramos al mismo hombre "con prescindencia de todos los pactos que son obligatorios para con el resto",

[123] Hobbes (1969a), 22. 3, p. 128.

[124] *Ibid.*, 15. 8-9, pp. 77-78.

* "*Freedom*", en el original. Se ha optado por traducirlo como "voluntad" para distinguirlo de "*liberty*" –término que aparece pocas palabras antes en la misma oración subordinada– y evitar así la redundancia resultante. [N. de la T.]

[125] *Ibid.*, 15. 9, p. 78.

[126] Hobbes (1983), 2. 10, p. 102: "ubi enim libertas desinit, ibi incipit obligatio".

[127] Hobbes (1996), cap. 14, pp. 92-93.

entonces dicho sujeto indudablemente es "libre de hacer o no hacer, y de deliberar tanto como quiera".[128]

Hobbes se afana por enfatizar que la pérdida de libertad que está describiendo no es solo resultado de nuestra decisión de actuar de una manera particular. Si ello fuera todo lo que hemos hecho, entonces siempre quedaría abierta la posibilidad de embarcarnos en un nuevo proceso de deliberación y de, eventualmente, cambiar nuestro parecer. Como observa Hobbes en el capítulo 15, "aquél que se refiere al tiempo futuro [y dice de algo], por ejemplo, 'te lo daré mañana', evidentemente admite que aún no lo ha entregado. Por tanto, el derecho a esa cosa permanece hasta ese entonces en su poder". Lo mismo se aplica incluso al acto de prometer, dado que todo aquel que promete dar, "mientras no haya dado, se encuentra todavía deliberando".[129] Es solo en el momento en que expresamente consentimos en suscribir un contrato o un pacto, dando algún signo manifiesto de nuestra voluntad, que "la libertad de hacer o no hacer queda suprimida".[130] Esto explica, a su vez, por qué "es imposible celebrar pactos con aquellas criaturas vivientes" que carecen de todo lenguaje, pues en tales casos "no contamos con signos suficientes" de su voluntad.[131]

De todos los pactos que celebramos, el más importante, por lejos, es aquel que restringe nuestra libertad natural sujetándonos a los dictados de la ley y el gobierno. Convertirse en *súbdito*, de acuerdo con la definición formal del término que ofrece Hobbes en el capítulo 19, es pactar sujetarse a un soberano manifestando la voluntad de renunciar al propio derecho a la resistencia.[132] Cuando un número suficientemente grande de personas realizen un acto de sumisión de este tipo, ello tiene el efecto de traer a la existencia un cuerpo "ficticio", un cuerpo que comprende a los miembros de la multitud unidos como una sola persona* en virtud de haberse puesto de acuerdo en la elección de un soberano único en el que están ahora "comprendidas" o "incluidas" sus voluntades individuales.[133] Hobbes describe estas personas ficticias como "ciudades o cuerpos políticos",[134] y en el título de su tratado habla de las leyes necesarias para gobernarlas como leyes "políticas",** por contraste con las leyes naturales.

[128] Hobbes (1969a), 20. 18, p. 116.

[129] *Ibid.*, 15. 5, p. 76; 15. 7, p. 77. Para discusiones similares pero posteriores, véanse Hobbes (1983), 2. 8, pp. 101-102 y Hobbes (1996), cap. 6, pp. 44-45.

[130] Hobbes (1969a), 15. 5, p. 76; 15. 7, p. 78. Para discusiones similares pero posteriores, véanse Hobbes (1983), 2. 10, p. 102 y Hobbes (1996), cap. 14, pp. 94-95.

[131] Hobbes (1969a), 15. 11, p. 79.

[132] *Ibid.*, 19. 10, p. 104.

* Con mayúscula inicial en el original. [N. de la T.]

[133] *Ibid.*, 19. 6, p. 103. Sobre el carácter "ficticio" de los cuerpos políticos, cf. *ibid.*, 21. 4, p. 120.

[134] *Ibid.*, 19. 10, p. 104.

** El término empleado en el original es "*politique*". [N. de la T.]

La expresión "política",* como nombre para el arte de gobernar ciudades, recién había llegado a ser ampliamente aceptada en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII tras la traducción de obras como los *Sixe Bookes of Politickes* de Lipsio, en 1594, y la *Politiques* de Aristóteles, en 1598. Alrededor de este vocabulario pronto se consolidó una tradición visual, según la cual *Politica* –o *Politics*– se representa como una mujer que porta una corona de murallas y fortificaciones, siendo estos los requisitos fundamentales de toda ciudad deseosa de permanecer independiente.[135] Rubens ofrece un magnífico ejemplo en el frontispicio que diseñó para la *Opera omnia* de Lipsio, publicada por primera vez en 1637 (figura 5).[136] El retrato de Rubens es, al mismo tiempo, apropiadamente ambiguo, dado que en él se muestra a *Politica* acunando el timón de un barco y posando su mano derecha sobre una esfera –ambos, elementos típicos de la iconografía de la diosa Fortuna.[137] La política, se nos recuerda, es, por excelencia, el ámbito en el que prevalece la fortuna.[138] Aunque la voluble diosa puede elegir conducirnos por entre las tormentas de la vida pública, la presencia de la esfera –sobre la cual, a menudo, se la muestra inestable, tratando de permanecer de pie–[139] alude a su carácter inherentemente no fiable.

Hobbes es uno de los primeros filósofos ingleses en escribir, de modo semejante, sobre la "política" como el arte de gobernar ciudades. Presenta a Aristóteles como un escritor sobre "*Politiques*"[140] y, con conciencia de lo novedoso que ello resulta, afirma que cuando hablamos de cuerpos políticos, nos referimos a esos cuerpos artificiales que son las ciudades:

> Esta unión así producida es lo que los hombres llaman, hoy en día, CUERPO POLÍTICO o sociedad civil. Los griegos la llamaron *polis*, es decir, ciudad, la cual puede ser definida como una multitud de hombres unida como una sola persona por un poder común, en aras de la paz, la protección y el beneficio de todos.[141]

* "*Politics*", en el original. [N. de la T.]

[135] Una tradición más antigua ya había mostrado ciudades personificadas coronadas con muros y fortificaciones. Véase, por ejemplo, la figura de Roma en la portada de Tito Livio (1600). En este punto estoy en deuda con las discusiones mantenidas con Dominique Colas.

[136] Lipsio (1637). En virtud de la firma consignada en la base del frontispicio tomamos noticia de que fue grabado por Cornelius Galleus a partir de un diseño de Rubens: "Pet. Paul Rubenius invenit...Corn. Galleus sculpsit".

[137] Sobre la Fortuna asociada con el timón de un barco y una esfera, véanse Bocchi (1574), p. 50; Boissard (1598), p. 103; Oraeus (1619), p. 124.

[138] De allí que en Oraeus (1619), p. 76, encontremos no solo a la *Fortuna* sino también a la *prudentia politica* asociada con una esfera.

[139] Véanse, por ejemplo, Alciato (1550), p. 107; Junios (1566), p. 32; Oraeus (1619), p. 124; Wither (1635), p. 174.

[140] Así es como aparece la palabra en B. L. Harl. MS 4235, folio 67r. Cf. Hobbes (1969a), 17. 1, p. 88.

[141] *Ibid.*, 19. 8, p. 104.

5. Justo Lipsio (1637), *Opera omnia*, 4 vols., Antwerp, frontispicio.

Cuando se lamenta, más tarde, de que nadie haya captado adecuadamente esta noción de ciudad entendida como "una persona", responsabiliza especialmente a "aquellos innumerables teóricos de la política" que analizaron el concepto de soberanía sin comprenderlo.[142]

Al retomar la indagación sobre la naturaleza de los pactos a través de los cuales nos sometemos a estos cuerpos políticos, Hobbes muestra estar en deuda con el análisis de Bodin en sus *Six livres de la république* –una obra a la que tenía un fácil acceso en la biblioteca Hardwick, tanto en la traducción inglesa de 1606 como en las versiones francesa y latina originales.[143] Hobbes coincide con Bodin en que cuando acordamos restringir nuestra libertad natural sometiéndonos a un poder soberano, podemos decidir convertirnos en súbditos de un individuo único, de un grupo, o del pueblo en su conjunto. Asimismo, suscribe la tesis de Bodin de que esta sujeción puede darse de dos maneras diferentes, y en el capítulo 20 de *The Elements* se dispone a explicar las dos formas distintas que pueden revestir los pactos políticos y, correlativamente, las dos clases de ciudad o cuerpo político que los mismos contribuyen a establecer.

En primera instancia, Hobbes se ocupa, en los capítulos 20 y 21, de los pactos que establecen lo que él llama cuerpos políticos por institución arbitraria.[144] Dichos acuerdos se celebran cuando los miembros de una multitud se reúnen y acuerdan, cada uno con cada otro, renunciar a una porción tan grande de su libertad natural como se requiera para su seguridad y paz.[145] El resultado es la institución de un poder soberano "en el Estado* tan absoluto como el poder de hacer o no hacer lo que juzgaban bueno del que gozaban todos los hombres en la situación preestatal".[146] Si bien Hobbes reconoce que los hombres no se avienen fácilmente a la idea de que sea necesario tanto poder,[147] se mantiene firme respecto de que si la paz es nuestra meta, no nos queda otra opción que instituir una forma de soberanía a tal punto absoluta.[148]

El otro tipo de pacto político se examina en el capítulo 22, en el que Hobbes considera lo que describe como dominio por adquisición.[149] El derecho a detentar un dominio sobre otra persona se "adquiere" cuando "un hombre se

[142] *Ibid.*, 27. 7, p. 174.

[143] Hobbes MS E. 1. A, pp. 62, 125.

[144] Hobbes (1969a), 20. 1, p. 108.

[145] *Ibid.*, 20. 1, p. 108; 20. 5, p. 110.

* En la versión en inglés, Skinner usa indistintamente los términos "*state*" y "*commonwealth*" para referirse al Estado hobbesiano. Sin embargo, en ocasiones, el término inglés "*commonwealth*" es empleado para referirse a una forma específica de Estado, a saber, la república. [N. de la T.]

[146] *Ibid.*, 20. 13, p. 113.

[147] *Ibid.*

[148] *Ibid.*, 20. 19, p. 117.

[149] *Ibid.*, 22. 1, p. 127.

somete a un agresor por temor a la muerte".[150] Puede que esta forma de sumisión dé la apariencia de no implicar pacto alguno, pero es claro que Hobbes espera que recordemos lo que había señalado en el capítulo 12 a propósito del hombre que arroja sus bienes al mar para salvar su vida. Así como este desea evitar morir ahogado, del mismo modo quien ha sido derrotado quiere evitar ser ejecutado en el acto. Pero esto equivale a decir que, en el último caso no menos que en el primero, la supuesta víctima actúa voluntariamente. Al consentir en someterse a su agresor bajo la condición de que se le perdone la vida, podría decirse que, al menos de manera implícita, está celebrando un pacto con el hombre que lo ha conquistado.[151]

Podría parecer natural objetar que este tipo de "pacto implícito", como Hobbes lo llama,[152] apenas si puede ser descrito como una manera más de instituir una ciudad o cuerpo político, ya que solo adopta la forma de un acuerdo entre dos individuos, uno de los cuales ha vencido al otro. Hobbes admite la dificultad pero, como es de esperar de él, le hace frente. Cuando alguien es dominado por un agresor y consiente en obedecerle –replica– ya tenemos "un pequeño cuerpo político, el cual consta de dos personas, una soberana, llamada AMO, o señor, y la otra sometida, denominada SIERVO".[153] Si, subsiguientemente, dicho conquistador logra adquirir derechos del mismo tipo sobre un número considerable de siervos, el resultado será una forma despótica de gobierno real.[154]

Al tratar el despotismo como una forma legítima de monarquía, Hobbes deja ver, con mayor claridad que antes, que su meta fundamental es justificar la soberanía absoluta.[155] Al referirse al compromiso "del vencido de no oponer resistencia al vencedor", seguramente debe de haber esperado que sus lectores recordaran las palabras de San Pedro: "por aquel por quien un hombre es vencido, por ese es sometido a servidumbre".[156] En concordancia con ello, Hobbes reafirma que todo conquistador adquiere "un derecho de dominio absoluto sobre el conquistado", a lo que agrega, en un registro todavía más escalofriante, que los vencidos no solo se convierten en siervos del conquistador, sino que, además, el conquistador "puede decir que sus siervos son *suyos*, tal como puede decirlo de cualquier otra cosa". Habiéndose sometido ellos mismos a su poder, "no deben resistirse, sino obedecer, con el carácter de leyes, todas sus órdenes".[157]

[150] *Ibid.*, 22. 2, p. 127.
[151] *Ibid.*, 22. 2, p. 128.
[152] *Ibid.*, 22. 3, p. 128.
[153] *Ibid.*
[154] *Ibid.*
[155] Para las discusiones en torno a Hobbes y el despotismo, véanse Höning (1998), pp. 251-264, y Tarlton (1999).
[156] Hobbes (1969a), 22. 2, p. 128; cf. 2 Pedro, 2. 19.
[157] Hobbes (1969a), 22. 2, p. 128; 22. 4, p. 129.

Cuando Hobbes analiza las dos maneras diferentes en que nuestra libertad natural puede perderse o sernos quitada, recalca al mismo tiempo que, dependiendo de si celebramos un pacto político o somos reducidos a la esclavitud, vemos rebajada nuestra libertad en grados diversos. Cuando somos esclavizados, perdemos nuestra libertad natural de actuar a voluntad, porque perdemos prácticamente toda capacidad de actuar. Pero si pactamos, solo perdemos aquellos componentes de nuestra libertad natural que, de ser retenidos, socavarían nuestra propia seguridad y el valor más general de la paz. Como resume Hobbes en el capítulo 20, "la medida en que, a la hora de crear un Estado, un hombre somete su voluntad al poder de otros estará dada por el fin perseguido, a saber, la seguridad".[158]

El efecto de este condicionamiento es que, en el caso de los súbditos –a diferencia de lo que ocurre con los esclavos–, dos componentes de la libertad natural subsisten tras la institución del Estado. Uno es que todos conservan, y deben conservar, el derecho a la libertad de movimiento. Es cierto que Hobbes se refiere solo a esta excepción muy al pasar y hacia el final de su tratado. Pero deja en claro que, dado que lo que perseguimos al pactar no solo es gozar de la paz, sino también de las comodidades de la vida, debemos gozar de un derecho permanente a no ser importunados. Concretamente, no debemos ser "encarcelados u obstaculizados mediante el bloqueo de caminos y la falta de medios para el transporte de cosas necesarias"; antes bien, deberíamos poder "trasladarnos cómodamente de un lugar a otro".[159]

La otra excepción se deriva del hecho crucial de que pactamos renunciar a nuestro derecho natural solo en aras de lograr la paz y sus beneficios. De lo que se sigue que si algunas libertades específicas necesitan ser conservadas en pos de alcanzar dicho fin, también ellas deben permanecer en pie aun después de la institución del Estado. Si bien es necesario "que un hombre no retenga su derecho a todas las cosas", no lo es menos "que conserve su derecho a algunas cosas".[160] Entre estas, las más obvias son las acciones necesarias para la defensa de su propio cuerpo; pero Hobbes añade a ello el derecho de acceder a "lumbre, agua, aire libre y un lugar donde vivir", y, en general, el derecho "a todas las cosas necesarias para la vida".[161]

Aunque Hobbes señala estas excepciones, no pone ningún énfasis especial en ellas. Su objetivo principal es resaltar que cuando pactamos someternos a una ciudad o cuerpo político, básicamente renunciamos a la libertad propia del estado de naturaleza y hacemos entrega de ella. Si conservamos algún com-

[158] *Ibid.*, 20. 5, p. 110.
[159] *Ibid.*, 28. 4, p. 180.
[160] *Ibid.*, 17. 2, p. 88.
[161] *Ibid.*

ponente de esa libertad natural, ello puede deberse solo a la aquiescencia de quienes ahora detentan el poder soberano. Aun cuando ellos puedan permitir que sigamos gozando de la libertad de realizar un amplio espectro de acciones, no disponemos ya del mismo derecho a realizarlas que poseíamos en el estado de naturaleza. Todas las libertades remanentes reflejan simplemente el hecho de que no se ha promulgado ninguna ley que coarte su ejercicio. Pero siempre está abierta la posibilidad de que, en cualquier momento, el soberano promulgue dichas leyes, y no puede haber ninguna instancia de apelación en contra de ellas que el soberano no pueda rechazar. Lo que disfrutamos entretanto no es más que "el remanente de libertad que la ley nos deja".[162]

El peso principal del argumento de Hobbes descansa pues en la tesis de que, en un estado de sujeción política, todos experimentan una "pérdida de libertad".[163] El estado de libertad natural "es la condición propia de aquel que no está sometido a nadie", pero la "libertad y la sujeción no pueden ir juntas".[164] La conclusión crucial es resaltada con una insistencia no usual en Hobbes. Dentro de ciudades o cuerpos políticos estamos obligados a vivir en una "sujeción absoluta"; debemos admitir que nadie puede estar "exento de sujeción y obediencia al poder soberano", puesto que "la sujeción de aquellos que convienen en instituir un Estado no es menos absoluta que la de los siervos".[165] Las palabras finales de Hobbes, y las más categóricas, rezan que una vez que establecemos autoridades soberanas por encima de nosotros, estamos "tan absolutamente sometidos a ellas como se hallan en el estado de naturaleza un niño a su padre o un esclavo a su amo".[166]

[162] *Ibid.*, 29. 5, p. 186.
[163] *Ibid.*, 24. 2, p. 139.
[164] *Ibid.*, 23. 9, p. 134; 27. 3, p. 169.
[165] *Ibid.*, 20. 15, pp. 114–115; 23. 9, p. 134.
[166] *Ibid.*, 20. 16, p. 115.

3. *The Elements of Law*: la libertad circunscrita

I

La Epístola dedicatoria de *The Elements of Law* incluye una encendida defensa de la teoría de la soberanía absoluta e indivisible desarrollada en el cuerpo del texto. "Sería de una utilidad incomparable", le asegura Hobbes al conde de Newcastle, "que todos los hombres sostuvieran las opiniones sobre el derecho y la política aquí vertidas".[1] No obstante, el propio Hobbes era consciente del carácter casi escandalosamente polémico de su afirmación. Para muchos teóricos políticos de la época, la forma absoluta de sujeción política que aquél respaldaba no conducía sino a un estado de completo sometimiento y servidumbre. Según reconoce Hobbes, dichos autores objetaban que la sujeción descrita por él constituía una "condición dura" y, "con odio", la calificaban de esclavitud.[2] Asimismo, negaban que el acto de someterse a un gobierno tuviera que comportar una pérdida de libertad semejante. Lejos de ello, insistían en que hay circunstancias en las que tiene pleno sentido considerarse un hombre libre aun encontrándose uno sujeto a un poder político, y, en consecuencia, pensaban que es perfectamente posible distinguir entre el "*gobierno de los hombres libres*" y el tipo "señorial" de gobierno que buscaban condenar.[3] A continuación, es preciso que examinemos estas tradiciones rivales de pensamiento constitucional, así como los esfuerzos que hace Hobbes en *The Elements* para hacerles frente y desacreditarlas.

II

Hobbes muestra tener un profundo conocimiento de tres diferentes corrientes de pensamiento en torno de las relaciones entre libertad, sujeción política y servidumbre. Por una parte, se muestra familiarizado con el punto de vista de los realistas moderados o "constitucionales", según los cuales no tiene por qué haber incompatibilidad alguna entre vivir como hombres libres y vivir sujetos al gobierno de reyes.[4] Durante las primeras décadas del siglo XVII, encontramos

[1] Hobbes (1969a), Epístola dedicatoria, p. xvi.

[2] *Ibid.*, 20. 15, pp. 114-115.

[3] *Ibid.*, 23. 9, p. 134; 24. 1, p. 138.

[4] Sobre el realismo constitucional (concebido como lo opuesto del realismo de derecho divino) de los últimos años de la década de 1630 y comienzos de la de 1640, véanse Smith (1994), pp. 16-38, 62-106 y Wilcher (2001), pp. 21-120.

que esta posición es afirmada una y otra vez por los representantes legales* de la Corona inglesa en ocasión de sus disputas con la Cámara de los Comunes. A lo largo de dicho período, los Comunes comenzaron a manifestar fuertes recelos frente al uso que la Corona hacía de sus prerrogativas, inquietud que alcanzó su punto álgido durante las sesiones parlamentarias de 1628, cuando a Carlos I le fuera presentada la Petición de Derechos. Según el portavoz de la Cámara de los Comunes, el propósito que se encontraba a la base de la Petición era "reivindicar ciertas libertades legítimas y justas de los súbditos de este reino frente al perjuicio resultante de violaciones pasadas, y mantenerlas a resguardo de futuras enmiendas".[5] Lo que había llegado a inquietar a los Comunes –explica el portavoz– era que se les venía exigiendo "atribuirle al rey un poder soberano situado por encima de las leyes y estatutos del reino", razón por la cual querían asegurarse de que la Corona reconociera "que los súbditos del reino poseen un derecho inherente a la libertad y un interés inalienable y connatural en ella".[6] En otras palabras, una de sus preocupaciones era que el rey parecía estar arrogándose un poder arbitrario, lo que traería aparejado el rebajamiento de los súbditos de la condición de hombres libres a la de siervos. Sir John Eliot resumió este malestar al observar que el rey parecía no entender que "la grandeza de su poder descansa en la libertad de sus súbditos, en ser un rey de hombres libres en lugar de uno de esclavos".[7]

Aquellos que querían apaciguar los ánimos respaldando, al mismo tiempo, la autoridad del rey contaban con los poderosos argumentos presentes en la obra de Jean Bodin y otros teóricos de la soberanía de la época. La *République* de Bodin había sido traducida al inglés, en 1606, por Richard Knolles, bajo el título de *Six Bookes of a Commonweale*, y rápidamente se había ganado el favor de un amplio círculo de lectores.[8] Bodin concede que al hablar de las penurias que padecen los súbditos bajo una monarquía "señorial", como reza la traducción de Knolles, debemos reconocer que estos no pueden aspirar a vivir como *liberi homines*. La razón es que, bajo tales regímenes, "el príncipe se convierte en señor de los bienes y personas de sus súbditos" y, por consiguiente, los gobierna "como el amo a los esclavos que integran el patrimonio familiar".[9] De cualquier modo, Bodin insiste en que bajo "una monarquía legítima o real"**

* "*Legal officers*" en el original. [N. de la T.]

[5] Johnson *et al.* (1977b), p. 562.

[6] *Ibid.*, pp. 565-566.

[7] *Ibid.*, p. 8.

[8] Salmon (1959), p. 24.

[9] Bodin (1606), 2. 2, p. 200.

** Las expresiones "rey real" y "monarquía real", en apariencia redundantes, responden a la clasificación de las monarquías en "señoriales", "reales" y "tiránicas", efectuada por Jean Bodin. [N. de la T.]

no tiene por qué haber conflicto entre la soberanía de quien gobierna y la libertad de los súbditos.[10] Y ello porque "un monarca real o rey es aquel que, detentando la soberanía, obedece sin embargo las leyes naturales" y está, por tanto, obligado a promover el bien común.[11] Consiguientemente, sus súbditos pueden gozar "de sus libertades naturales y de la propiedad de sus bienes", siendo "mantenidos en libertad y no envilecidos por la servidumbre".[12]

A medida que el enfrentamiento entre la Corona inglesa y el Parlamento se agravaba, el gobierno trataba repetidamente de apaciguar los ánimos de las dos Cámaras con argumentos semejantes. Ante la reticencia de los Comunes en 1610, el Procurador General* ya había asumido la tarea de mostrar que era posible "seguir una vía intermedia entre el derecho del rey y la libertad del pueblo".[13] Confrontados con la Petición de Derechos de 1628, los ministros de Carlos I reiteraron que la soberanía del rey es perfectamente conciliable con la libertad del pueblo. El Guardián del Gran Sello** fue categórico al sostener ante las dos Cámaras que no necesitaban menoscabar o arrojar una mancha sobre la prerrogativa real para ver garantizada "la legítima libertad de sus personas y la seguridad de sus bienes".[14] En el mismo sentido, el Secretario de Estado, sir John Coke, declaró que el rey "consideraba su mayor gloria ser un rey de hombres libres" y que "nunca mandaría sobre esclavos".[15] El rey tiene conciencia –insiste Coke– de que se halla limitado primordialmente por la ley y de que "ha de gobernarnos en conformidad con las leyes y costumbres del reino".[16] Se puede confiar, además, en que ejercerá su derechos de prerrogativa "para nuestro bien", de modo de que ninguno de sus poderes pueda ser calificado, propiamente, de arbitrario.[17] En consecuencia, es seguro que "preservará la libertad de nuestras personas y la propiedad de nuestros bienes", sin que nadie tenga razón alguna para temer la pérdida de su condición de hombre libre.[18]

Aún más importante para Hobbes era una segunda rama, más radical, de la teoría constitucional de su tiempo. Como él mismo señala, de acuerdo

[10] Bodin (1606), 2. 2, p. 200.

[11] *Ibid.*, p. 204.

[12] *Ibid.*, 2. 2, p. 204; 2. 3, p. 204.

* "*Attorney general*" en el original. [N. de la T.]

[13] Foster (1966), vol. 2, p. 198.

** El Lord Keeper era el funcionario de la Corona encargado de la custodia del Great Seal of England, el sello que certifica la sanción real de los documentos oficiales. [N. de la T.]

[14] Johnson *et. al.* (1977b), p. 125.

[15] Johnson *et. al.* (1977a), pp. 278, 282. Sobre el papel de Coke en el Parlamento de 1628, véase Young (1896), pp. 171-185.

[16] Johnson *et al.* (1977b), pp. 212-213.

[17] *Ibid.*, p. 213.

[18] *Ibid.*

con esta otra línea de pensamiento es posible vivir como hombres libres bajo una monarquía si y solo si esta adopta una forma constitucional específica, a saber, la de "un gobierno compuesto –según lo conciben– por los tres tipos de soberanía".[19] En su influyente crítica a la idea de estados mixtos expuesta en la *République* –a la que Hobbes se refiere explícitamente–, Bodin señaló al cardenal Gasparo Contarini, *grand personnage*, como el último exponente de esta creencia antigua y peligrosa.[20] Lo que plantea Contarini, según Bodin, es que al margen de la monarquía, la aristocracia y la democracia, podemos hablar de una cuarta forma de constitución que estaría dada por la "combinación de las otras tres".[21] Contarini había presentado este argumento en su *De magistratibus et republica venetorum*, obra publicada por vez primera en París en 1543, un año después de la muerte del autor. Concretamente, la mixtura específica que ensalza Contarini es la que puede encontrarse en su Venecia natal, donde el Dogo detenta el cargo ejecutivo más alto, el Senado controla los asuntos diarios de gobierno y la autoridad legislativa última descansa en un Gran Consejo, en el que todo aquel que sea ciudadano y, por consiguiente, *liber homo*, tiene derecho a participar.[22] Contarini concluye su análisis con la afirmación rotunda de que es gracias a esta mixtura que el pueblo de Venecia ha sido capaz de vivir en libertad por un tiempo más prolongado que cualquier otro Estado:

> Moderando de esta forma el gobierno, nuestra república ha logrado lo que ningún otro Estado precedente, por ilustrado que fuera, ha podido alcanzar. Pues desde su nacimiento hasta nuestros tiempos, período que abarca casi 1200 años, ha preservado su libertad, no solo frente a la dominación extranjera, sino también frente a toda rebelión civil de alguna importancia.[23]

Como ya había sostenido Contarini en varios pasajes precedentes, para preservar un modo de vida así de libre hay que asegurarse, por encima de todo, de instituir "una mezcla de todas las formas legítimas de gobierno".[24]

[19] Hobbes (1969a), 20. 15, p. 115.

[20] Bodin (1576), 2. 1., p. 219. Para la referencia de Hobbes al análisis de Bodin, véase Hobbes (1969a), 27. 7, pp. 172-173; sobre Contarini y el gobierno mixto, véase Blythe (1992), pp. 286-287.

[21] Bodin (1576), 2. 1, p. 219, habla de "la quatrieme meslee des trois".

[22] Contarini (1543), p. 14, presupone que "civis liber est homo", i. e., que todo aquel que es ciudadano es un *liber homo*.

[23] *Ibid.*, p. 113: "Quo gubernationis temperamento id est respublica nostra consecuta, quod priscarum nulla alioquin illustrium. Nam a primis initiis ad haec usque tempora mille fere ac ducentis annis perseveravit libera non tantum ab exterorum hominum dominatu, verumetiam a civili seditione, quae fuerit alicuius momenti."

[24] Contarini (*ibid.*, p. 13) elogia a los venecianos porque "adhibuere eamque mixtionem omnium statuum qui recti sunt". Véase también la página 28, sobre cómo "omnes rectas gubernationes... in hac una Republica commixtas esse".

Pocos años después, varios constitucionalistas ingleses –entre ellos, John Ponet, John Alymer y sir Thomas Smith– comenzaron a escribir en estos mismos términos.[25] Pero mientras coinciden en que –en palabras de Ponet– "un Estado mixto" es "el mejor de todos",[26] la mixtura que recomiendan contrasta fuertemente con el punto de vista de Contarini de que hay que atribuir el poder legislativo supremo a una única asamblea popular. Ellos, en cambio, elogian el sistema inglés, en el cual el derecho a legislar recae, conjuntamente, en el monarca y las dos Cámaras del Parlamento. Como explica Alymer en su *Harborowe*, de 1559, el pueblo de Inglaterra ha descubierto que la mejor forma de defender su libertad radica en mantener "un gobierno mixto", compuesto de monarquía, oligarquía y democracia y cuya imagen "puede apreciarse en el Parlamento", donde legislan conjuntamente los tres estamentos.[27] Asimismo, este era el modelo invocado por los críticos más acérrimos de la prerrogativa real en tiempos de los primeros parlamentos estuardianos. En su célebre discurso sobre la libertad de los súbditos pronunciado en la Cámara de los Comunes en 1610, sir Thomas Hedley[28] reiteró que "la justa mezcla y combinación" propia de la constitución inglesa hace posible que "este reino goce de las bendiciones y beneficios de una monarquía absoluta y de un Estado libre".[29] Por un lado, el rey dispone de "varios derechos de prerrogativa de amplio alcance", pero, por el otro, la "libertad legítima de los súbditos" se ve garantizada por el *common law* y el tribunal supremo del Parlamento.[30]

Uno podría haber esperado que Hobbes se concentrara en esta tradición local de teoría constitucional, pero lo cierto es que en *The Elements* jamás la menciona. Cuando describe la clase de mixtura que supuestamente nos permitiría "evitar lo que algunos consideran una dura condición de sujeción absoluta",[31] la estructura que analiza recuerda mucho más a la de Contarini en *De republica venetorum*, una obra que tenía a su disposición en dos versiones diferentes en la biblioteca Hardwick.[32] Cuando, en 1599, el tratado de Contarini fue traducido al inglés por Lewes Lewkenor, con el título de *The Commonwealth and Government of Venice*, la idea exacta que, al decir de la traducción de Lewkenor, proponía Contarini es que la mejor manera de preservar la libertad civil radica en instituir una gran asamblea con "pleno poder" para legislar, otra asamblea de "consejeros de rango superior", y un individuo a cuyo nom-

[25] [Ponet] (1556), sig. A, 5r, sig. B, 5v; [Aylmer] (1559), sig. H, 2v – 4r; Smith (1982), p. 52.
[26] [Ponet] (1556), sig. A, 5r.
[27] [Aylmer] (1559), sig. H, 3r.
[28] Para un análisis completo del discurso de Hedley, véase Peltonen (1995), pp. 220-228.
[29] Foster (1966), vol. 2, p. 191.
[30] *Ibid.*
[31] Hobbes (1969a), 20. 15, pp. 114-115.
[32] Hobbes MS E. 1. A, pp. 69, 126.

bre "se sancionen todos los decretos, leyes y documentos públicos".[33] Con una remarcable fidelidad al original, Hobbes se hace eco de este análisis en *The Elements*, donde, en términos muy similares, se refiere a un sistema bajo el cual "el poder de dictar leyes" es "conferido a una asamblea democrática amplia", mientras que "el poder de judicatura" se otorga a "alguna otra asamblea" y "la administración de las leyes" a "un hombre".[34] Este es el diseño institucional específico que Hobbes cree que tienen en mente los teóricos constitucionales de su tiempo al afirmar que solo en el seno de un Estado mixto es posible vivir como hombres libres.

Mayor importancia aún revestía para Hobbes una versión todavía más radicalizada de la posición según la cual solo bajo determinada forma de gobierno es posible vivir como hombres libres. De acuerdo con esta corriente de la teoría constitucional de su tiempo, la única manera de preservar nuestra libertad es vivir en un "Estado libre", un Estado en el que solo gobierna la ley y en el que cada quien presta su asentimiento activo a las leyes que lo obligan. En otras palabras, se considera indispensable vivir en una democracia o en una república donde rija alguna forma de autogobierno, por oposición a todo régimen monárquico o, incluso, mixto. Solo bajo regímenes basados en el autogobierno –se sostenía– sería posible permanecer libres del poder discrecional que los gobernantes suelen reclamar para sí y librarse, consecuentemente, de ese tipo de dependencia respecto de la voluntad arbitraria de aquellos que suprime nuestra condición de hombres libres y nos estigmatiza como esclavos.

Este patrón de razonamiento es también un legado de la Antigüedad, en particular (como más tarde haría notar el propio Hobbes en el *Leviathan*) de "las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos".[35] El primero de los historiadores griegos en ofrecer un análisis sistemático en esta línea fue Tucídides,[36] y resulta toda una ironía el que la versión griega del argumento se conociera primero en Inglaterra, en alguna medida, gracias a la traducción de Hobbes de la *Historia*. A menudo, la traducción de Hobbes pone en boca de Tucídides la expresión "Estados libres",[37] especialmente en varios de los discursos ceremoniales que salpican sus narraciones. Por lo general, resulta claro que al emplear dicha expresión, el autor quiere significar que el Estado en cuestión no se halla sujeto a ninguna otra voluntad que no sea la de sus propios ciudadanos y que, por consiguiente, es libre de toda tiranía interna y de toda dependencia respecto de otros Estados. Por ejemplo, cuando Pericles,

[33] Contarini (1599), pp. 18, 65.
[34] Hobbes (1969a), 20. 15, p. 115.
[35] Hobbes (1996), cap. 21, p. 149.
[36] Existen, no obstante, observaciones semejantes en el libro 3 de las *Historias* de Heródoto.
[37] Véanse, por ejemplo, Hobbes (1843a), pp. 183, 258, 266 y Hobbes (1843b), pp. 286, 288.

en su oración fúnebre del libro 2, celebra "el estado de libertad" heredado por sus conciudadanos, lo describe en términos de la condición en que estos son "enteramente autosuficientes".[38] Cuando el embajador de Mitilene declara, en el libro 3, que su ciudad sigue siendo "nominalmente un Estado libre", lo que quiere decir es que él y sus conciudadanos tienen "aún leyes propias".[39] Y, similarmente, al pronunciar Hermócrates, en el libro 4, su discurso en favor de la paz, equipara el deseo de "que nuestras ciudades sean libres" con el anhelo de ser "dueños de nosotros mismos".[40]

Todos estos oradores coinciden en sostener que es el vivir en una ciudad libre lo que nos habilita para ejercer nuestra libertad personal. Pericles proclama que es a causa de que él y sus conciudadanos atenienses viven en democracia que "no solo viven en libertad en lo que atañe a la administración del Estado, sino también en lo que respecta a sus relaciones mutuas".[41] En igual sentido, Hermócrates se jacta de que los ciudadanos de Atenas no "siempre sirven a los medos o a algún otro amo" y "son dorios y hombres libres", gozando cada uno de su propia libertad.[42] El contraste se establece invariablemente con aquellos que están condenados a vivir sometidos a la voluntad de un tirano o de algún otro Estado. En su discurso del libro 4, Brasidas compara a los griegos, que "todavía gozan de sus propias leyes", con aquellos que se encuentran bajo el dominio de Atenas y que, por tanto, "son mantenidos en la servidumbre".[43] En el libro 6, Nicias apela a la misma fórmula, comparando la libertad de los ciudadanos que viven bajo sus propias leyes con la "dura servidumbre" que implica vivir sometido a un amo.[44] La distinción que siempre se trae a colación se da entre quienes se gobiernan a sí mismos -y gozan, por tanto, de libertad– y los que viven sometidos a la voluntad de otros –y, por ende, en la esclavitud,[45] el sometimiento[46] o la servidumbre.[47]

A pesar de su enorme prestigio, es probable que en la Inglaterra de comienzos de siglo XVII la *Historia* de Tucídides haya tenido un papel marginal en la difusión de las ideas de los griegos acerca de los Estados libres. Mucho más importante fue la *Política* de Aristóteles, sobre todo a partir de su primera traducción completa, publicada en Inglaterra en 1598. En el capítulo 2 del libro

[38] Hobbes (1843a), p. 190.
[39] *Ibid.*, p. 277.
[40] *Ibid.*, p. 445.
[41] *Ibid.*, p. 191.
[42] Hobbes (1843b), p. 194.
[43] Hobbes (1843a), p. 469.
[44] Hobbes (1843b), p. 136.
[45] Hobbes (1843a), pp. 72, 228; Hobbes (1843b), p. 31.
[46] Hobbes (1843a), pp. 228, 434; Hobbes (1843b), pp. 102, 187, 198, 364, 371.
[47] Hobbes (1843a), pp. 217, 277, 326, 495; Hobbes (1843b), pp. 10, 82, 158.

6, al disponerse Aristóteles a indagar "cuál es la finalidad y el fundamento de la democracia", comienza afirmando que "la finalidad y el fundamento básico del sistema democrático es la libertad". Añade que "suele considerarse que únicamente en dicho sistema gozan los hombres de libertad, en tanto que todo Estado popular parece tender a ella".[48] La libertad de que gozan los ciudadanos de tales sociedades contrasta con "la condición de esclavitud", definida como aquella en la que no es posible "que un hombre viva según su propio juicio". Ser libre es "vivir como se quiere"; ser esclavo es vivir sometido a la voluntad y el juicio de otros.[49]

Como señala Hobbes en el *Leviathan*, la interpretación ofrecida por los historiadores de la antigua Roma de la noción misma de *civitas libera* tuvo una significación apenas menor en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII.[50] El mayor peligro implicado en dichos escritos, como observaba Hobbes amargamente al final de *The Elements*, deriva del hecho de que "no solo el rótulo de 'tirano', sino también el de 'rey', resultaba odioso" para "quienes escribían en el Estado romano".[51] Tito Livio recapitula los comienzos de la historia de la libertad romana en los primeros libros de su *Historia*, donde narra cómo el pueblo romano logra deshacerse de sus reyes. Philemon Holland –cuya traducción de 1600 se encontraba al alcance de Hobbes en la biblioteca Hardwick– da cuenta del pasaje clave diciendo que, tras expulsar a los tarquinos, "el pueblo de Roma" fue capaz de instituir "un Estado que, de ahí en más, fue libre". "Su libertad", prosigue, radicaba en el hecho de que "la autoridad y el imperio de la ley" habían pasado a ser "más poderosos que los de los hombres". El pueblo ahora solo dependía de las leyes y no de una voluntad individual, y, consiguientemente, podía vivir en libertad.[52]

Más tarde, en sus *Anales*, Tácito añadió una explicación memorable del modo en que la historia llega a su fin. Su relato pudo leerse en inglés al publicar Richard Grenewey su traducción, en 1598 –versión que también se encontraba al alcance de Hobbes en la biblioteca Hardwick.[53] Tácito comienza con un examen nostálgico de cómo (en palabras de Grenewey) "la forma en que antiguamente se gobernaba el Estado libre" fue erradicada. Después de que la constitución fue "trastocada", no quedó "rastro alguno de las antiguas y loables costumbres". Los pueblos ya no se rigieron por la ley, viéndose arras-

[48] Aristóteles (1598), 6. 2, p. 339. Esto no significa que Aristóteles respalde la democracia. Como destaca Nelson (2004), pp. 11-13, la concepción de la naturaleza humana de Aristóteles inclina a este en una dirección que podría considerase antirromana.

[49] Aristóteles (1598), 6. 2, p. 340.

[50] Hobbes (1996), cap. 21, p. 149; cap. 29, pp. 225-226.

[51] Hobbes (1969a), 27. 10, p. 175.

[52] Tito Livio (1600), p. 44.

[53] Hobbes MS E. 1. A, p. 115.

trados a una situación de dependencia en la que "cada hombre debía esforzarse por obedecer al príncipe". Tácito no tiene dudas de que vivir bajo un dominio semejante equivale a una forma de esclavitud, y concluye, subsiguientemente, que al avenirse al cambio, "los cónsules, senadores y patricios cayeron en la servidumbre".[54]

Esta nostálgica reivindicación de la *civitas libera* tuvo un notable impacto en la teoría política inglesa, especialmente en la generación que precedió a la guerra civil, como lo testimonian suficientemente los escritos de Richard Beacon y Thomas Scout.[55] Sin embargo, todavía más significativo resulta el hecho de que Edward Dacres publicara, durante el mismo período, una traducción de los *Discorsi* de Maquiavelo sobre los primeros diez libros de la historia de Tito Livio. Para ese entonces, Bodin había señalado a Maquiavelo como uno de los críticos principales de la indivisibilidad de la soberanía,[56] y es posible que, en parte, Hobbes haya tenido en mente a Maquiavelo al referirse en *The Elements* a los teóricos políticos que afirman "que *existe un gobierno para el bien de quien gobierna y otro para el de los gobernados*" y que solo este último puede ser tenido por "*un gobierno de hombres libres*".[57] En una nota marginal, Hobbes asegura que está aludiendo a la clasificación aristotélica de los regímenes políticos,[58] pero es interesante apreciar de qué manera su modo de expresarse remite al contraste entre tiranías y Estados libres que estableciera Maquiavelo en los *Discorsi*. En la traducción de los *Discorsi* realizada por Dacres –al alcance de Hobbes en la biblioteca Hardwick–,[59] se lo ve decir a Maquiavelo que, bajo el gobierno de un príncipe, "lo que este hace para su provecho perjudica a la ciudad", de modo tal que el beneficio no "se hace extensivo a la república sino solo a él".[60] La moraleja de todo esto es que la única forma de gobierno bajo la cual es evidente que se muestra la debida consideración por el bien de los gobernados es la república, "pues en las repúblicas se pone en práctica todo lo que redunda en beneficio de los gobernados", como resultas de lo cual el pueblo es capaz de vivir en libertad.[61]

En este, como en muchos otros pasajes de los *Discorsi*, Maquiavelo es enfático en sostener que nunca podemos esperar vivir en libertad bajo el gobierno de un príncipe. De allí que esté particularmente interesado en indagar de qué

[54] Tácito (1598), pp. 2-3.

[55] Sobre Beacon y Scott, véase Peltonen (1995), pp. 75-102, 229-270.

[56] Bodin (1576), 2. 1, p. 219.

[57] Hobbes (1969a), 24. 1, p. 138.

[58] B. L. Harl. MS 4235, folio 102r, exhibe en este punto una nota al margen que, evidentemente, proviene de la mano de Hobbes: "Aristot. Pol. Lib. 7 cap. 14".

[59] Hobbes MS E. 1. A, p. 132.

[60] Maquiavelo (1636), 2. 2, pp. 261, 263. He eliminado algunos signos de puntuación.

[61] *Ibid.*, p. 260.

modo aquellos que cayeron en la servidumbre pueden recobrar su libertad. Tito Livio incluyó una célebre escena sobre este tema hacia el final del libro 30 de su *Historia*, al término de sus diez libros sobre las guerras contra Aníbal en las que acabó por triunfar Escipión. Tito Livio cuenta allí que uno de los romanos capturados y esclavizados por los cartagineses fue Quintus Terentius Culleo, hombre de rango senatorial. Con la victoria final de Escipión, Culleo recuperó su libertad, y Tito Livio toma registro de que (según reza la traducción de Holland) "cuando Escipión cabalgaba triunfante, Q. Terentius Culleo lo seguía detrás portando un gorro frigio sobre su cabeza; y desde entonces, mientras vivió, siempre lo honró (como correspondía) y lo reconoció como el artífice de su libertad".[62]

Por supuesto que Tito Livio solo está haciendo referencia a cómo se puede rescatar de la servidumbre a un ciudadano individual. De cualquier modo, había un consenso general en torno de que es posible hablar en términos semejantes de la liberación de sociedades enteras. Dicho presupuesto se ve reflejado en el arte italiano desde una época muy temprana, constituyendo un importante ejemplo del *trecento* el fresco atribuido a Orcagna, actualmente en el Palazzo Vecchio de Florencia, el cual ilustra la expulsión de Florencia del duque de Atenas, en 1342, y la restauración del *vivere libero*. El mismo tema reaparece en los libros de emblemas, en los que el acto de liberar pueblos esclavizados se simbolizaba, por lo general, con la presencia del *pilleus*, el gorro frigio que, según cuenta Tito Livio, portaban los esclavos en el momento de la manumisión.[63] Andrea Alciato ofrece un ejemplo memorable en sus *Emblemata*, donde incluye una imagen de la *Respublica liberata*, conmemorando el fin de la tiranía y la recuperación de la libertad en la Roma antigua (figura 6).[64] La referencia a los idus de marzo sugiere que el tirano era Julio César; las dos dagas recuerdan el modo en que Bruto y Casio pusieron fin a su tiranía; y la presencia del *pilleus* da cuenta de que liberaron el cuerpo político de la servidumbre. Como reza la primera línea del epigrama que acompaña la imagen de Alciato, "con la destitución de César, la libertad fue recuperada".[65]

[62] Tito Livio (1600), p. 772.

[63] "Llamar un esclavo al pileo" (*vocare ad pilleum*) alude al acto de manumisión. Véase, por ejemplo, Séneca (1917-1925), 47. 17, vol. 1, p. 310.

[64] Alciato (1621), p. 641. En esta edición, que incluye el comentario de Claude Mignault, la imagen fue regrabada. El efecto buscado radica en clarificar –y no en alterar– la moraleja ya delineada en Alciato (1550), p. 163. Otros libros de emblemas en lo que el *pilleus* es empleado para simbolizar la libertad son: Paradin (1557), p. 176; Simeoni (1562), folio 3v; Ripa (1611), p. 313; Bruck (1618), pp. 57, 193; Meisner (1623), figura 8.

[65] Esta es la aclaración que se ofrece en la versión original del emblema. Véase Alciato (1550), p. 163: "Caesaris exitio... libertate recepta".

6. Andrea Alciato (1621), *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Padua, p. 641.

Esta es la forma de liberación por la que Maquiavelo se interesa en los *Discorsi*. Cuando se pregunta, en los capítulos 16 y 17, si un pueblo puede esperar cambiar su forma de gobierno, de monárquica a republicana, equipara esta transición con la que se da al dejar de vivir "bajo el dominio de un príncipe" y llegar a ser capaz de "conservar la libertad".[66] Habla de intentar "gobernar una multitud por medio de la libertad o del principado", y contrapone las ciudades libres con las que "viven sometidas a un príncipe".[67] Defiende, ante todo, la idea de que para los ciudadanos particulares es posible vivir "libremente" si y solo si viven en repúblicas o en "Estados libres".[68] Se dice que con la publicación de su traducción de los *Discorsi*, Edward Dacres facilitó a las élites gobernantes inglesas –en un momento en que muchos ya se mostraban profundamente des-

[66] Maquiavelo (1636), l. 16, p. 81.
[67] *Ibid.*, l. 16, p. 84; l. 17, p. 88.
[68] *Ibid.*, l. 16, p. 83.

contentos con sus gobiernos– una formulación autorizada de la más explosiva de las posturas asociadas con los defensores de los Estados libres, a saber, la de que, como expresa Maquiavelo, un pueblo puede ser considerado libre de servidumbre si y solo si tiene "en su manos las riendas de su gobierno".[69]

III

Una de las mayores ambiciones de Hobbes en *The Elements* es oponer resistencia y contrarrestar la influencia de estas diversas tradiciones de pensamiento constitucional. En primer lugar, les responde a aquellos escritores que, como señala despectivamente, "concibieron un gobierno que juzgan mixto a partir de la combinación de las tres clases de soberanía".[70] Supóngase que creáramos una mezcla semejante, objeta Hobbes: "¿cómo se mitigaría, por esta vía, la condición que ellos llaman 'esclavitud'?"[71] Si las tres partes que conforman el gobierno están de acuerdo, entonces "estaremos tan absolutamente a su merced como lo está un niño en relación con su padre o un esclavo con respecto a su amo"; y si no están de acuerdo, entonces sencillamente no existe soberano en absoluto y retornamos al estado de pura naturaleza.[72] Esto equivale a sostener que una división de la soberanía "o bien no es efectiva como medio para suprimir la dominación, o bien introduce una condición de guerra", lo cual es siempre peor.[73]

En su capítulo sobre la disolución de los Estados, Hobbes vuelve sobre la cuestión y afirma que "si hubiese un Estado en el que los derechos propios de la soberanía estuviesen divididos, deberíamos admitir, con Bodin –*De Republica*, libro II, cap. I–, que no se trata ya propiamente de Estados, sino de su degeneración".[74] La razón, como explicó Bodin, es que, por su propia naturaleza, la "soberanía es indivisible",[75] por lo que toda sociedad en la que haya más de una autoridad con derecho a legislar estará condenada a la discordia. En ocasiones, los autores de libros de emblemas representaron las disputas resultantes por medio de dos figuras regias que luchan por una trompeta, aludiendo con ello, aparentemente, al hecho de que en la Antigüedad (según había observado Bodin) "los magistrados con poder para reunir en asamblea al pueblo

[69] *Ibid.*, 1. 2, p. 8.
[70] Hobbes (1969a), 20. 15, p. 115.
[71] *Ibid.*, 20. 16, p. 115.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*, 27. 7, pp. 172-173.
[75] *Ibid.*, 20. 16, p. 115.

o convocar al Senado anunciaban sus edictos con el sonido de una trompeta".[76] La moraleja, tal como concluye Gregorius Kleppisius en su *Emblemata* de 1623 –obra con una fuerte tendencia monárquica–, es que "así como dos personas no pueden hacer sonar la misma trompeta, del mismo modo cada reino necesita un único rey" (figura 7).[77] Hobbes se muestra plenamente de acuerdo con esta formulación de lo que caracteriza como "el error relativo al gobierno mixto".[78] "Lo cierto es", concluye, "que el derecho de soberanía es tal que aquel o aquellos que lo detentan no pueden, aunque quieran, renunciar a una parte del mismo y conservar el resto".[79] La idea de una monarquía mixta no es tanto un error como una imposibilidad lógica.

Pero lo que más inquieta a Hobbes es la idea, más general, de que es perfectamente posible ser un hombre libre y estar, al mismo tiempo, sometido a un gobierno. A esto replicará en su tono más categórico: "La libertad es la condición propia de quien no se halla sujeto a nada", pero el hecho es que bajo cualquier forma de gobierno estamos obligados a vivir en una "sujeción absoluta" al poder soberano.[80] La idea de que es posible vivir como hombres libres bajo un gobierno ya había sido debidamente descalificada como una contradicción en los términos. El último apartado de *The Elements* es contundente en cuanto a que cuando hablamos de las diferentes formas de organizar el poder soberano, estamos hablando de los diferentes medios por los cuales "la libertad natural se ve coartada".[81]

De esta verdad incuestionable se infiere, para Hobbes, que los que sostienen que es posible vivir como hombres libres bajo un gobierno no pueden estar hablando realmente de libertad. Como subraya todo el tiempo, en el seno de una sociedad civil no puede haber "*nadie* exento de la sumisión y la obediencia que se deben al poder soberano".[82] De modo que cuando estos escritores hablan de una libertad que persiste bajo el gobierno, "con el nombre de libertad" deben de estar aludiendo a algo "que aparenta ser lo mismo" pero sin serlo.[83] Como es de esperar, el siguiente paso consiste en poner al descubierto de qué están

[76] Bodin (1576), 3. 7, p. 390: "comme il se faisoit anciennement en Grece, & en Rome, quand les Magistrats, qui avoyent ceste puissance de faire assembler le peuple ou le Senat, faisoyent publier leurs mandements à son de trompe". Véase también Bodin (1576), 3. 6, p. 373, acerca de cómo en Roma los cónsules hacían públicos sus edictos "al son de la trompeta".

[77] Kleppisius (1623): "duo nescia[nt] [tubam] ferre: ista Regnum Regem unum unum vult". El libro de Kleppisius carece de paginación u otro tipo de marcas, pero la imagen relevante es la 31 en el libro. Para un emblema diferente del *mixtus status*, véase Sambucus (1566), p. 93.

[78] Hobbes (1969a), 27. 7, p. 173.

[79] *Ibid.*

[80] *Ibid.*, 20. 15, p. 115; 23. 9, p. 134.

[81] *Ibid.*, 29. 10, p. 190.

[82] *Ibid.*, 23. 9, p. 134; itálicas añadidas.

[83] *Ibid.*, 24. 2, p. 139.

7. Gregorius Kleppisius (1623), *Emblemata varia*, imagen 31.

hablando en realidad, y ello interpretando las posiciones en juego "a la luz de la intención de quienes las proponen".[84]

Con este propósito en mente, Hobbes se ocupa en primer lugar de los que insisten en que podemos vivir como hombres libres bajo un gobierno siempre y cuando vivamos en una democracia o en un Estado libre. Aquí, sostiene, la explicación es muy simple: de lo que hablan estos escritores no es de libertad, sino de soberanía. Para respaldar su posición, Hobbes examina el pasaje del libro 6 de la *Política* en el que Aristóteles consideraba la opinión, ampliamente aceptada, de que la libertad solo es posible en regímenes de autogobierno. Hobbes concede que "Aristóteles estaba en lo cierto" al sostener que "*el fundamento o la finalidad de una democracia es la libertad*".[85] Sin embargo, la razón por la cual esto resulta plausible no es que podemos esperar retener nuestra libertad estando, al mismo tiempo, sometidos a un gobierno. La razón radica

[84] *Ibid.*, 27. 3, p. 170.
[85] *Ibid.*

más bien en que, al establecer una democracia, en rigor no nos estamos sometiendo a un gobierno. Cada individuo deviene súbdito, pero es el pueblo en su conjunto el que se convierte en depositario de la soberanía.[86] Aunque es posible expresar esto diciendo que "*ningún hombre puede poseer libertad, a no ser en un Estado popular*" –como hace Aristóteles al referirse a lo que "dice el común de los hombres"–, lo que Aristóteles en realidad está expresando es que en una democracia cada uno es partícipe del poder soberano.[87] Hobbes es categórico a la hora de sacar una conclusión: "dado que la libertad no puede ir unida a la sujeción", se sigue que la "libertad en el seno de un Estado no es otra cosa que gobierno y autoridad".[88]

A continuación, Hobbes se aboca a examinar la tesis de que es posible seguir siendo un hombre libre aun bajo el gobierno de un rey soberano. Llegado a este punto se complace en señalar una dificultad. Aunque la posición republicana o "democrática" es errónea, afirma, de cualquier modo es posible reconocer lo que se pretende argüir: que gozar de libertad comporta un derecho a participar en el gobierno. Pero ¿qué podríamos decirle a alguien que "reclama libertad" viviendo "en una monarquía, donde todo el poder soberano recae en un hombre?"[89] Siendo que estamos completamente sujetos a un poder soberano, ¿cómo podríamos pretender al mismo tiempo ser libres?

Como ya hemos visto, lo que los representantes legales de Carlos I respondieron a la Cámara de los Comunes fue que en la medida en que el soberano está básicamente limitado por la ley del reino, nada impide que los hombres vivan como hombres libres bajo una monarquía. Un argumento semejante fue desarrollado más tarde, a finales de la década de 1630, por algunos defensores de la monarquía constitucional vinculados con el círculo de Great Tew, entre los que se encontraban Edward Hyde y el vizconde de Falkland, quienes procuraron inducir a Carlos I a abrazar un ideal de monarquía limitada regida por la ley.[90] A pesar de que tras su regreso de Francia, en 1636, Hobbes mantuvo contacto personal con estos y otros miembros del círculo de Great Tew,[91] *The Elements* le dio la oportunidad de denunciar con vehemencia y en su integridad el proyecto del monarquismo constitucional. Es pura confusión, replica, sugerir que un soberano genuino pueda alguna vez ser limitado por la ley de su reino. "¿Cómo

[86] *Ibid.*, 20. 3, p. 109.

[87] *Ibid.*, 27. 3, p. 170.

[88] *Ibid.*, p. 169. Para un tratamiento divergente de este pasaje, véase Hoekstra (2006b), pp. 214–216.

[89] Hobbes (1969a), 27. 3, p. 170.

[90] Para un tratamiento de este compromiso como algo definitorio del realismo "constitucional" de Hyde y Falkland en esta coyuntura, véase Smith (1994), pp. 3–5, 62–71.

[91] Sobre Hobbes y el círculo de Great Tew, véanse Tuck (1993), pp. 272, 305; Dzelzainis (1989); Parkin (2007), pp. 21, 24–25.

sería posible decir que quienes pueden derogar las leyes a su antojo o violarlas sin temor al castigo están sometidos a ellas?"[92] Si realmente son soberanos, entonces "ningún mandato puede ser ley para ellos", con lo cual la sola idea de soberanía limitada no es otra cosa que una contradicción en los términos.[93]

¿Y qué hay de aquel argumento, relacionado con este, propuesto por Bodin y otros teóricos de la soberanía? Como hemos visto, Bodin ha sostenido que no hay, necesariamente, ningún impedimento para que conservemos nuestra condición de hombres libres en tanto y en cuanto vivamos bajo una forma "legítima" de monarquía, en la que nuestra libertad y propiedad sean respetadas. Solo si somos gobernados por un monarca "señorial"* –o, más aun, por un tirano, "que viola la libertad de sus súbditos tratándolos como si fueran sus esclavos"– es que perdemos nuestra condición de hombres libres y caemos en la servidumbre.[94] La respuesta de Hobbes es que incluso esta concepción de la soberanía es demasiado concesiva y conciliadora. Se niega a establecer distinción alguna entre monarquías "legítimas" y "señoriales", y considera que es característico de las monarquías, y no de las tiranías, el que sus gobernantes tengan un derecho sobre la propiedad de sus súbditos. "Siendo la propiedad", como resume en duros términos, "un derivado del poder soberano, no puede ser invocada en contra del mismo".[95] En definitiva, todas las monarquías constituyen formas "señoriales" de gobierno.

Consiguientemente, para Hobbes, el enigma subsiste: ¿qué pueden querer decir los hombres que reclaman ser libres bajo una monarquía, donde la plenitud de los derechos inherentes a la soberanía forzosamente es detentada por el rey? La interpretación más fuerte, propone Hobbes, es que estos no pueden considerarse súbditos; que lo que deben de estar reclamando en realidad es "la posesión de la soberanía" o, dicho de otro modo, "que la monarquía sea reemplazada por una democracia".[96] Sin embargo, habiendo considerado esta posibilidad, la desecha en favor de una explicación alternativa, que identifica la intención subyacente de quienes hablan de libertad del modo siguiente. Resulta evidente, sostiene, que no hablan de libertad en absoluto; se están refiriendo a cierta forma de anhelo común que tiende a surgir entre quienes "instituyen" un Estado, por contraste con aquellos que se ven obligados a someterse por la fuerza.

[92] Hobbes (1969a), 27. 6, p. 172.

[93] *Ibid.*

* "Señorial" se emplea aquí en la acepción de "despótico", no en el sentido de que se funda en la constelación de poder que gira en torno de los señores feudales. [N. de la T.]

[94] Bodin (1576), 2. 4, p. 245, habla de "la monarchie tyrannique" bajo la cual el gobernante "abuze de la liberté des francs sugets, comme de ses esclaves".

[95] Hobbes (1969a), 24. 2, p. 140. Esta siguió siendo la postura inquebrantable de Hobbes. Para su última reformulación, véase Hobbes (2005), pp. 34–35.

[96] Hobbes (1969a), 27. 3, p. 170.

Esta es la línea de pensamiento que sigue Hobbes en el capítulo 23 de *The Elements*. "Quien se somete voluntariamente", afirma allí, será propenso a pensar que "existe una razón para hacerlo, a diferencia de quien se ha sometido por la fuerza".[97] Concretamente, tenderá a abrigar una esperanza, e incluso una expectativa cierta, de ser recompensado con algún cargo de honor o de responsabilidad en la administración estatal. A esto es a lo que en realidad se refiere cuando "se llama a sí mismo, aun a pesar de hallarse sometido, un HOMBRE LIBRE".[98] Como agrega más tarde, lo que se reclama "no es otra cosa que esto, a saber, que el soberano tome nota de su capacidad y de su mérito, y los emplee en su servicio":[99] un conjunto de reflexiones hirientes destinadas, seguramente, a aspirantes a consejeros como Hyde o Falkland.

Habiendo desenmascarado la presuntuosidad de quienes, engañándose a sí mismos, se consideran *liberi homines*, Hobbes está listo para hacer un resumen mortalmente desalentador:

> Por consiguiente, la libertad en los Estados ha de identificarse simplemente con el honor de ser tratado como igual a los demás súbditos, y la servidumbre con la situación del resto. Un hombre libre puede esperar, pues, ser preferido a los siervos para ocupar cargos honoríficos. Pero esto es todo lo que hay que entender por la libertad de los súbditos. En cualquier otro sentido, la libertad es el estado de quien no posee la condición de súbdito.[100]

Aquí Hobbes busca diferenciarse, una vez más, de la defensa jurídica de la monarquía absoluta popularizada por Bodin y sus seguidores, ubicándose mucho más cerca de los más intransigentes partidarios del derecho divino de los reyes.[101]

Los últimos dichos de Hobbes acerca de estos *soi-disant** hombres libres dejan entrever una hostilidad nada infrecuente en él a la hora de referirse a la *gentry* y la nobleza.[102] Bajo una monarquía absoluta, señala, hay pocos cargos abiertos a los súbditos en el servicio público (y lo mismo cabe, da a entender, respecto de los beneficios que aquellos traen aparejados). Así ocurre que muchos de los que abrigan la expectativa de obtener una posición llegan a estar descontentos y "dolidos con el Estado", experimentando "la sensación de que

[97] *Ibid.*, 23. 9, p. 134.
[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*, 27. 3, p. 170.
[100] *Ibid.*, 23. 9, p. 134.
[101] Sommerville (1996), pp. 254–255, pone énfasis en este punto.
* "Autodenominados", en francés en el original. [N. de la T.]
[102] Sobre la complejidad de la actitud de Hobbes hacia la aristocracia, el estudio clásico continúa siendo Thomas (1965).

carecen de ese poder y de ese honor y pleitesía que creen que se les debe".[103] Peor aún, se visualizan a sí mismos tratados como meros súbditos, a la par que cualquier otro, a la par incluso que sus propios siervos. "Y es por ello", concluye Hobbes brutalmente, "que se consideran tratados como esclavos".[104] Todo lo que dicen de la esclavitud y la servidumbre no es más que *ressentiment* aristocrático.

[103] Hobbes (1969a), 27. 3, p. 169.
[104] *Ibid.*

4. *De cive*: la libertad definida

I

Al poner en circulación *The Elements of Law*, en mayo de 1640,[1] Hobbes optó por declararse a favor del absolutismo en una coyuntura extremadamente conflictiva de la disputa entre la Corona y el Parlamento. Tras los tensos debates en torno a la Petición de Derechos de 1628 y el breve y caótico período de sesiones del Parlamento del año siguiente, Carlos I y sus ministros resolvieron instaurar un sistema de gobierno unipersonal. Fueron capaces de mantener este sistema por un lapso de casi once años, pero en otoño de 1639 las dificultades financieras de la Corona se tornaron tan agudas que debió convocarse a un nuevo Parlamento. Mientras tanto, los esfuerzos del gobierno para desenvolverse sin los recursos que requerían una aprobación parlamentaria habían dado lugar a un uso crecientemente controvertido de la prerrogativa real, siendo el más odiado la universalización, a finales de la década de 1630, del "*ship money*", un impuesto que hasta entonces solo debían pagar los puertos marítimos. De allí que el así llamado Parlamento Corto, reunido por fin en abril de 1640, volviera a discutir –y con mayor apremio que antes– sobre las violaciones a la libertad implicadas en estas políticas del gobierno. Uno tras otro, los oradores que intervinieron en el debate fueron denunciando el uso de la prerrogativa como un medio para "anular las leyes del reino", "invalidar la libertad de los súbditos, contrariando con ello la Petición de Derechos", e instaurar un estado generalizado de servidumbre.[2]

Hobbes esperaba responder personalmente a todas estas críticas, dado que a comienzos de 1640 su nombre había sido propuesto por el conde de Devonshire como candidato a miembro del Parlamento por el condado de Derby.[3] Pero tal vez haya sido positivo que su candidatura fracasara y que no estuviera en sus manos el intentar convencer a los Comunes –como en *The Elements*– de que sus reclamos eran poco más que expresiones de un resentimiento aristocrático. Aquéllos no estaban dispuestos a oír que sus reclamos se desestimaran con tanta ligereza. Ante el fracaso del gobierno en satisfacer sus inquietudes, rehusaron otorgarle los fondos solicitados; y al convocarse un nuevo Parlamento, en noviembre de 1640, volvieron a abrir el debate en torno de lo que conside-

[1] La Epístola dedicatoria está firmada el "9 de mayo de 1640". Véase Hobbes (1969a), p. xvi, y, para más información sobre la difusión del manuscrito, cf. Hobbes (1840b), p. 414.

[2] Cope y Coates (1977), pp. 136, 137, 140, 142-143.

[3] Warrender (1983), p. 4; cf. Skinner (1996), pp. 227-228.

raban una violación de sus libertades. Apenas habían concluido las ceremonias de apertura cuando John Pym se apresuró a denunciar "la carga enorme y sin precedentes que implicaba el *ship money*" y la imposición arbitraria de este gravamen sobre el pueblo.[4] Lo siguieron una serie de oradores que, de una forma u otra, recordaron a la Cámara que, tal como lo expresara Edward Bagshaw, ellos eran *liberi homines* que no debían ser tratados como *villani*.[5] Sir John Holland se refirió al "reciente aluvión de disposiciones reales basadas en el poder de prerrogativa, lo que ha violentado –y casi anulado– nuestras libertades".[6] Sir John Culpepper advirtió que si el rey podía "imponer lo que se le antojara y cuando se le antojara, deberemos todo lo que nos es permitido a la bondad del rey y no a la ley".[7] Lord Digby llegó a la dramática conclusión de que "nuestras libertades, el verdadero espíritu y la esencia de nuestro bienestar, aquellas que deberían diferenciarnos de los esclavos y caracterizarnos como ingleses, están siendo hechas pedazos".[8]

Por esta misma época, Henry Parker, el defensor más acérrimo de la causa parlamentaria, fue un poco más allá con su tratado titulado *The Case of Shipmony*, publicado a comienzos de noviembre de 1640, justo para la apertura del Parlamento Largo.[9] Al igual que Culpepper, Parker objeta que la imposición del *ship money* implica que "la mera voluntad del Príncipe es ley" y que, "consecuentemente, puede imponer una carga sobre el reino a su antojo, con o sin consenso".[10] Que el rey reclame para sí este poder, afirma Parker, implica dejar a sus súbditos a su merced, lo que equivale a reducirlos a una condición de esclavitud y servidumbre. En *The Elements*, Hobbes había sostenido que poseer poder soberano no significa "otra cosa que hacer depender su ejercicio únicamente del juicio y discreción de quien lo detenta".[11] A esto replica Parker que de dejarse librado "únicamente al juicio inapelable" del rey el "imponer cargas tan frecuentes y gravosas como le plazca", nos convertiremos en "los esclavos más despreciables del mundo entero".[12] Si la corona "no conoce más límites que su propia voluntad", entonces "este invento del *ship money* nos vuelve tan siervos como los turcos".[13]

Hobbes había reconocido que, en efecto, una forma tal de servidumbre era la condición propia de los súbditos, sosteniendo a la vez que el pueblo está

[4] Cobbett y Hansard (1807), p. 641.
[5] *Ibid.*, p. 649.
[6] *Ibid.*, p. 648.
[7] *Ibid.*, p. 655.
[8] *Ibid.*, p. 664.
[9] Para un análisis completo, véase Mendle (1995), pp. 32-50.
[10] [Parker] (1640), pp. 5, 17.
[11] Hobbes (1969a), 20. 9, p. 112.
[12] [Parker] (1640), p. 21.
[13] *Ibid.*, p. 22.

obligado a consentir esta pérdida de libertad si quiere vivir en paz. Hábilmente, Parker da vuelta el argumento. Lo que torna intolerable un poder absoluto como ese –protesta– es que resulta "incompatible con la libertad del pueblo".[14] Donde sea que encontremos "que todas las leyes se hallan sujetas a la discrecionalidad del rey", allí "toda libertad queda suprimida". Lo que resulta no es más que una "práctica fraudulenta ideada en contra del Estado", que desconoce que el pueblo de Inglaterra es un pueblo libre cuya propiedad debe ser respetada y cuyas cartas de derechos deben mantenerse.[15]

Mientras que sir Thomas Hedley se había limitado a repudiar los efectos esclavizantes de las políticas de la Corona,[16] una generación más tarde Parker toca un punto mucho más inquietante. No es esperable que un pueblo nacido libre permita a sus gobernantes "pisotear su libertad" y "arrasar con su libertad y con la propiedad de sus bienes".[17] Estas políticas no solo despiertan el rechazo y "la aversión" del pueblo, sino que, además, "debilitan a los súbditos y dejan vacíos sus bolsillos".[18] Parker finaliza realizando algunas amenazas veladas. "Los reyes", advierte, "que se mostraron más ávidos de poder ilimitado e inmoderado" se encontraron, por lo general, con "que su fin fue miserable y violento".[19] Por ejemplo, resulta prácticamente innegable que fueron la opresión y la falta de libertad sufridas por el pueblo de Francia las que provocaron el resurgimiento de la guerra civil.[20] La lección que esto significaba para la monarquía inglesa apenas si necesitaba ser explicitada.

Tan pronto como el Parlamento volvió a sesionar, uno de los modos en que sus miembros manifestaron su disconformidad consistió en atacar a los teóricos del derecho divino que se habían pronunciado en favor de las políticas absolutistas de la Corona. Claramente, el más destacado de entre estos era Roger Maynwaring, quien en 1627, siendo capellán de Carlos I, había publicado dos sermones titulados *Religion and Alegiance*, en los que reivindicaba el derecho del rey a imponer el préstamo forzoso de 1626. En junio de 1628, el Parlamento acusó y condenó a prisión a Maynwaring, pero enseguida fue indultado por el rey e investido de una serie de beneficios, llegando a convertirse en obispo de St. David en 1636.[21] Entonces, las dos Cámaras volvieron a poner la mira en él. Sir Benjamin Rudyard, dirigiéndose a los Comunes en abril de 1640, aludió implícitamente a Maynwaring al referirse a aquellos partidarios del rey "que

[14] *Ibid.*, p. 2; cf. pp. 8, 28.
[15] *Ibid.*, pp. 4, 21, 24, 27, 39-40.
[16] Foster (1966), vol. 2, pp. 191-195.
[17] [Parker] 1640, pp. 7, 40.
[18] *Ibid.*, pp. 28, 39.
[19] *Ibid.*, p. 44.
[20] *Ibid.*, pp. 44, 46.
[21] Sommerville (1999), pp. 122-123.

le dicen que su prerrogativa está por encima de toda ley y que sus súbditos son esclavos".[22] Poco después, los lores buscaron la forma de reabrir la causa contra él,[23] y las dos Cámaras lo condenaron de palabra pasando revista a sus "agravios a los privilegios del Parlamento".[24] En su discurso de apertura ante el Parlamento Largo, John Pym fustigó a Maynwaring por "haber reclamado para el rey una autoridad divina y un poder absoluto para hacer lo que quiera con nosotros",[25] y, similarmente, en su *Case of Shipmony*, Parker se lamentaba de que "*Manwarring* no solo negara el poder y el honor del Parlamento", sino que afirmara además que "los reyes gozan de una autoridad ilimitada".[26] A comienzos de 1641, el Parlamento Largo resolvió elaborar un dictamen reconsiderando el indulto a Maynwaring, lo que lo llevó a ocultarse y a huir a toda prisa a Irlanda.[27]

Hobbes bien pudo haber leído el *Case of Shipmony* de Parker apenas se publicó. Acompañó a la familia Cavendish a Londres para asistir a la apertura del Parlamento Largo, y cuando apareció el tratado de Parker durante los primeros días de noviembre de 1640, se encontraba hospedado en la residencia Devonshire.[28] De cualquier modo, lo haya leído o no, fue en ese momento que Hobbes tomó conciencia, de pronto, de que sus opiniones en torno de la soberanía absoluta lo estaban poniendo en serio peligro. Lo que más lo preocupó, como le explicaría más tarde a John Aubrey, fue advertir que, "entre otras razones, fue por haber predicado *su doctrina* que se encarceló en la Torre al obispo Maynwaring (de St. David)".[29]

A primera vista, la comparación que hace Hobbes entre Maynwaring y él parece poco plausible. En cada una de las versiones de su teoría política Hobbes afirma que los súbditos no tienen más obligaciones que las que surgen de sus propios pactos y, por ende, de su propio consentimiento. Maynwaring, en cambio, había defendido el derecho de la Corona a actuar sin el consentimiento del pueblo, aduciendo que el rey posee, por derecho divino, la potestad de gobernar de acuerdo con su propia voluntad, y el pueblo, un deber religioso de obedecer cualquier mandato que aquel le dirija. Pero si nos remitimos al comienzo del primer sermón de Maynwaring, se vuelve clara una de las razones de la inquietud de Hobbes. Una tesis clave en *The Elements* había sido que "la sujeción de aquellos que instituyen un Estado" no es "menos absoluta que la

[22] Cope y Coates (1977), pp. 140, 142.
[23] *Ibid.*, p. 239.
[24] *Ibid.*, p. 245.
[25] *Ibid.*, p. 643.
[26] [Parker] (1640), pp. 33-34.
[27] *Journals* (1642), p. 91, col. 1.
[28] Hobbes (1994), vol. 1, p. 114.
[29] Aubrey (1898), vol. 1, p. 334.

de los siervos".[30] Pues bien, Maynwaring comienza enunciando exactamente la misma idea. La relación entre súbditos y soberanos, coincide con Hobbes, no se diferencia de la "necesaria dependencia del siervo respecto de su amo", y así es que los monarcas no solo son reyes de aquellos a quienes gobiernan, sino también sus amos.[31]

Fue seguramente al percatarse de lo virulento del ataque al "*ship money*" que Hobbes cayó en la cuenta de que sus observaciones en *The Elements* acerca del incuestionable derecho de los soberanos a imponer gravámenes a los súbditos le traerían serios problemas. En el capítulo 27 de *The Elements* había hecho referencia explícitamente a aquellos que, "toda vez que se les ordena contribuir al servicio público con su persona o su dinero", responden afirmando que "tienen una propiedad sobre ellos diferenciada del dominio del poder soberano y que, por tal motivo, no están obligados a contribuir con sus bienes y personas, no más de lo que cada hombre considere apropiado".[32] Su respuesta no podía ser más inflexible. No solo descalificaba el argumento de sus oponentes como un craso error, una simple falla a la hora de reconocer "el carácter absoluto de la soberanía".[33] Fue tan lejos como para tildarlo de sedicioso y sugerir, incluso, que los que difundían tales puntos de vista merecían morir como traidores.[34]

Reparar en lo que podía llegar a ocurrirle si opiniones como estas se hacían públicas parece haber aterrorizado a Hobbes. Como explicó poco después en carta a lord Scudamore,[35] en las primeras semanas de noviembre de 1640 cayó en la cuenta de que todo aquel que defendiera una posición como la suya corría peligro de ser acusado y condenado por el nuevo Parlamento. Habiendo tomado conciencia de ello, "se apoderó de él un deseo virulento" –según le transmitió a Scudamore– de abandonar el país y marchó precipitadamente a Francia en un lapso de tres días, dejando sus pertenencias para que le fueran enviadas luego.[36] Se alojó en París en casa de su amigo Charles du Bosc, y como las cosas no cambiaban, permaneció en el extranjero durante los once años siguientes.[37]

[30] Hobbes (1996a), 23. 9, p. 134.

[31] Maynwaring (1627), pp. 3–4. Sobre Maynwaring y Hobbes, véanse Metzger (1991), pp. 51-53.

[32] Hobbes (1969a), 27. 4, p. 171.

[33] *Ibid.*, 27. 8, p. 174.

[34] *Ibid.*, 27. 1, p. 168.

[35] Atherton (1999), pp. 52-53, apunta que Hobbes había conocido a Scudamore en París a mediados de la década de 1630, cuando Scudamore era embajador en Francia.

[36] Hobbes (1994), vol. 1, pp. 114–115.

[37] Sobre Hobbes y du Bosc, véase Malcolm (1994), pp. 795-797.

II

Revisar *The Elements* con el fin de publicarlo fue una de las primeras tareas a las que se abocó Hobbes una vez establecido en el exilio. Concentrándose en la segunda mitad de su manuscrito, procedió a traducirlo al latín, a la par que lo corregía y ampliaba. Parece haber completado este proceso hacia noviembre de 1641,[38] y la obra resultante se publicó en París en abril de 1642. Retomando su proyecto de poner por escrito en tres partes los principios de la filosofía –*Corpus, Homo, Civis*–, Hobbes dio a su libro el título, algo engorroso, de *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, aludiendo con ello al lugar que debía ocupar en la trilogía proyectada.[39] Recién en 1647, al editarse una nueva versión corregida y ampliada, acortó el título, dando lugar a aquel con el que siempre se lo ha conocido, *De cive*.

Hobbes hizo varias modificaciones al argumento presentado en *The Elements*; una de las más importantes fue, sin duda, la introducción de un nuevo análisis del concepto de libertad. No obstante, este cambio no se hace evidente de entrada, puesto que lo que aparece en los primeros capítulos del *De cive* es una reformulación del planteo anterior. Es cierto que Hobbes introduce varias pequeñas modificaciones y correcciones, y también llama la atención que, a pesar de escribir en latín (o, quizás, por ello mismo), muestra un renovado interés por presentar su teoría en un estilo más accesible, recurriendo, en especial, a proverbios y expresiones popularizados por los autores de los libros de emblemas. Pero si, para comenzar, nos concentramos en los primeros ocho capítulos del *De cive*, encontramos que varias de las tesis sobre la libertad de actuar y la libertad natural nos resultan muy familiares a partir de las respectivas secciones de *The Elements*.

En primer término, se nos ofrece un tratamiento muy similar, aunque mucho más breve, de la libertad y la deliberación, tema que Hobbes retoma en el curso de su análisis de los contratos y pactos, en el capítulo 2. Al igual que antes, se nos dice que mientras deliberamos somos libres; que "voluntad" es la denominación que recibe nuestro último acto de deliberación; y que la voluntad de actuar o abstenerse de hacerlo le pone fin a nuestra libertad.[40] Nada nuevo habría en esto, si no fuera porque Hobbes altera la formulación de su

[38] Véase Hobbes (1983), p. 76, para la Epístola dedicatoria, que data del 1 de noviembre de 1641. Al citar del *De cive*, he preferido traducir los pasajes yo mismo, pero para una traducción moderna completa, véase Hobbes (1998). [En la presente edición, a su vez, se tradujeron las citas de Hobbes directamente de las traducciones al inglés realizadas por Skinner. N. de la T.]

[39] Hobbes (1642); cf. Hobbes (1983), opp. p. xiv. Sobre la fecha exacta de publicación, véase Warrender (1983), p. 40.

[40] Hobbes (1983), 2. 10 y 2. 14, pp. 102-104.

planteo original en un punto importante. En *The Elements*, había sostenido que la raíz de "deliberar" era *deliberare*, "la supresión de nuestra propia libertad".[41] Sin embargo, según una interpretación más corriente, la raíz sería *librare*, "poner en la balanza".[42] Encontramos esta etimología en numerosos libros de emblemas, en los que el acto de deliberar se simboliza mediante una *libra*, una balanza. Ya hemos visto esta imagen en el *Emblematum liber*, de Boissard, publicado en 1593, y nos topamos con una serie todavía más compleja de juegos visuales con *liber* y *libra* en el *Thesaurus* de Meisner, de 1623 –otra obra que puede que haya estado al alcance de Hobbes en la biblioteca Hardwick (figura 8). Llama la atención que ahora, en el análisis de la deliberación que presenta en el *De cive*, Hobbes adopte esta interpretación más popular de lo que significa embarcarse en un acto de elección, al afirmar expresamente que "deliberar es una cuestión de poner algo en la balanza".[43]

De modo semejante, las primeras secciones del *De cive* también ofrecen un tratamiento familiar de lo que Hobbes describe en el capítulo 7 como *libertas naturalis*, la libertad característica del estado de naturaleza.[44] Nuevamente, la libertad de la que gozamos "antes de unirnos en sociedad"[45] es presentada como "la libertad que tiene todo hombre para hacer uso de sus propias facultades naturales" en aras de perseguir sus fines.[46] En un principio, Hobbes sostiene que el ejercicio de esta libertad es algo a lo que tendemos naturalmente. "Cada individuo se ve impelido, por una cierta necesidad natural no menos apremiante que aquella por la que una piedra cae hacia abajo, a actuar en pos de aquello que le parece bueno y a huir de lo que se le presenta como malo –sobre todo de la muerte, que es el peor de todos los males naturales."[47] No obstante, al igual que en *The Elements*, el argumento básico de Hobbes es que el ejercicio de esta libertad es un derecho natural. Una vez más arriba a esta conclusión tergiversando ingeniosamente la doctrina escolástica hasta poder afirmar que actuar libremente es siempre cuestión de actuar conforme a la recta razón. "Todos están de acuerdo", comienza diciendo, "en que todo lo que no se hace en con-

[41] Hobbes (1969a), 12. 1, p. 61.

[42] Meisner (1623), imagen 13. Aquí abundan los juegos de palabras, puesto que lo que vemos es un hombre libre (*liber*) tratando de sopesar (*librare*) las demandas rivales de una vida familiar con hijos (*liberi*) *vis à vis* las de una vida dedicada a los libros (*libri*). Sobre la posible presencia de esta obra en la biblioteca Hardwick, véase antes, capítulo 1, nota 41.

[43] Hobbes (1983), 13. 16, p. 204: "deliberatio... est... tanquam in bilance ponderatio".

[44] *Ibid.*, 7. 18, p. 159; cf. 8. 2, p. 160.

[45] *Ibid.*, 1. 12, p. 96, sobre nuestro "status... antequam in societatem coiretur".

[46] *Ibid.*, 1. 7, p. 94: "libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus... utendi".

[47] *Ibid.*: "Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum."

8. Daniel Meisner (1623), *Thesaurus philo-politicus*, Fráncfort, imagen 13.

tra de la recta razón se hace justamente y con *derecho*".[48] Pero está claro que "no es ni reprensible ni contrario a la recta razón que alguien haga todo lo posible para proteger sus miembros y su cuerpo del sufrimiento y de la muerte".[49] Por tanto, la libertad de ejercer nuestras facultades a voluntad tiene que ser un derecho natural, y Hobbes va lo suficientemente lejos como para concluir que "la palabra *derecho* no designa otra cosa que la libertad que tiene todo hombre de hacer uso de sus facultades naturales de acuerdo con la recta razón".[50]

Al igual que en *The Elements*, Hobbes también sostiene que si insistimos en aferrarnos a esta libertad natural, nos encontraremos viviendo en un estado de guerra y, para ser más específicos, en un *bellum omnium in omnes*, una guerra de todos contra todos.[51] La razón es que no solo tenemos igual derecho a todo, sino que además tendemos a desear las mismas cosas, muchas de las cuales no podemos esperar compartir, con lo que inevitablemente nos vemos forzados a competir unos contra otros por esos recursos escasos, y ello en condiciones de igualdad.[52] Hobbes descarta con desdén la tesis aristotélica opuesta de que "el hombre es un animal apto, por nacimiento, para vivir en sociedad".[53] Replica que no hay manera de que una multitud de individuos que viven en un estado puramente natural sean capaces de cooperar entre sí en son de amistad y paz.

La única modificación que Hobbes introduce en esta parte de su argumento es que intenta resumirlo en un estilo más accesible. Los escritores de libros de emblemas habían sido afectos a explicar la dificultad de persuadir a la gente de que conviva pacíficamente como una consecuencia del *tot sententiae*. Sostenían, en otras palabras, que siempre habría tantas opiniones divergentes como individuos integrantes de la bestial y policéfala multitud. Este *topos* se ve claramente ilustrado en los *Emblemas morales*, de Sebastián de Covarrubias, uno de los libros de emblemas al alcance de Hobbes en la biblioteca Hardwick (figura 9).[54] Lo que hace Hobbes en *De cive* es tomar el mismo *topos* y explayarse sobre varios aspectos del mismo. En el capítulo 5, habla de cómo los hombres "están tan absortos en sus *sententiae* que siempre representarán un obstáculo los

[48] *Ibid.*: "Quod autem contra rectam rationem non est, id iuste, & *Iure* factum omnes dicunt."

[49] *Ibid.*: "neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte & doloribus proprium corpus & membra defendat".

[50] *Ibid.*: "Neque enim *Iuris* nomine aliud significatur, quam libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi."

[51] Para la fórmula "bellum omnium in omnes", véase *ibid.*, 1. 12, p. 96. Esta afirmación bastó para que en 1649 el *De cive* fuera incluido en la Nómina de libros prohibidos. Fattori (2007) hace públicos los documentos relevantes, comenzando por la objeción (página 96) de que la tesis "quod hominum conditio in statu naturae sit status belli" es "monstrosa dicta".

[52] Hobbes (1983), 1. 3, p. 93; 1. 6, p. 94.

[53] *Ibid.*, 1, 2, p. 90: "Hominem esse animal aptum natum ad Societatem".

[54] Covarrubias (1610), p. 74.

9. Sebastián de Covarrubias (1610), *Emblemas morales*, Madrid, p. 74.

CENTVRIA. I. 74

TOT SENTENTIÆ

EMBLEMA 74.

Horrẽdo monſtruo, beſtia prodigioſa,
Es la comunidad, y ayuntamiento,
De la barbara gente reboltoſa,
Sin orden, ſin razon, ni entendimiẽto,
Propone mucho, y no reſuelue coſa,
Ay, ſobre vn caſo, parecer es ciento,
Cada qual tiene voto diferente,
O Canceruero, ò hidra peſtilente.

Reci-

unos para los otros" en lugar de un medio de asistencia mutua,[55] y más adelante cita la expresión "*tot sententiae*" para explicar por qué es indispensable que una multitud de hombres tenga una voluntad única que los represente, tanto en calidad de miembros de una iglesia como de súbditos de un Estado.[56]

A continuación, Hobbes se dispone a explicar en términos más positivos por qué resulta vital que abandonemos nuestra libertad natural. Como antes, asegura que esta es la única forma de conseguir lo que más deseamos en la vida. En *The Elements*, había especificado este deseo como el anhelo de vivir seguros y de disfrutar de los beneficios de la paz bajo la forma de aquellas cosas que tornan la vida más agradable y cómoda.[57] Estos deseos aparecen también en *De cive*, pero una vez más llama la atención que Hobbes los exprese en un estilo más llano y accesible para todos. Los autores de libros de emblemas habían sido afectos a hacer juegos de palabras con la expresión "*pacis fructus*", "los frutos de la paz", mostrando que estos caen de una cornucopia con la prodigalidad que solo la paz puede traer consigo (figura 10).[58] Ahora, Hobbes se vale de las mismas imágenes, descalifica la libertad propia del estado de naturaleza por "infructuosa",[59] y hace hincapié en que "fuera del Estado, nadie puede estar seguro de gozar de los frutos de su laboriosidad",[60] mientras que "dentro del Estado, todo el mundo puede disfrutar de modo seguro de los beneficios resultantes de restringir su derecho".[61]

¿Alguien vivió alguna vez en un estado de libertad natural? En *The Elements*, Hobbes había respondido que, en un momento originario, "nuestros ancestros, los antiguos habitantes de Germania y de otros países ahora civilizados", llevaron un modo de vida semejante.[62] El análisis que se expone en el *De cive* retoma básicamente la misma línea de pensamiento. Hobbes reitera que "en tiempos antiguos, muchos pueblos hoy civilizados y florecientes fueron de población reducida y llevaron vidas salvajes y cortas".[63] A lo que añade que los mismos "no solo eran pobres y mutuamente hostiles, sino que, además, carecían completamente del solaz y de las cosas bellas de la vida que la *paz* y la vida en

[55] Hobbes 1983, 5. 4, p. 131: "propterea quod distracti sententiis impedimento invicem erunt".

[56] *Ibid.*, 17. 20, p. 266: "tot sententiae... quod capita".

[57] Hobbes (1969a), 14. 12, p. 73; 19. 5, p. 102; 24. 1, p. 137.

[58] Haecht Goidtsenhoven (1610), p. 11. Para más ejemplos, véanse Alciato (1550), p. 192; Junius (1566), p. 12; Holtzwart (1581), p. 63; Ripa (1611), p. 166.

[59] Véase Hobbes (1983), 10. 1, p. 171, donde se afirma que en el estado de naturaleza todos "gozan de una libertad infructuosa": "libertatem habet... infructuosam".

[60] *Ibid.*: "Extra civitatem, fructus ab industria nemini certus".

[61] *Ibid.*: "In civitate vero, unusquisque finito iure secure fruitur".

[62] Hobbes (1969a), 14. 12, p. 73.

[63] Hobbes (1983), 1. 13, p. 96: "saecula antiqua caeteras gentes, nunc quidem civiles florentesque, tunc vero paucos, feros, brevis aevi".

10. Laurens van Haecht Goidtsenhoven (1610), *Microcosmos: parvus mundus*, Ámsterdam, p. 11.

sociedad son capaces de proveer".[64] La única diferencia significativa entre los dos análisis es que en el *De cive* Hobbes completa sus observaciones previas acerca de la experiencia de las naciones antiguas con la afirmación puntual de que "los pueblos de América nos proporcionan un ejemplo de este estilo de vida aún en el presente".[65]

De cualquier modo, a este argumento Hobbes le hace un agregado digno de destacarse, que refleja nuevamente su evidente deseo de exponer su teoría en un estilo más llano. En la portada del *De cive* incluye ahora un retrato

[64] *Ibid.*: "pauperes, foedos, omni eo vitae solatio atque ornatu carentes, quem *pax* & societas ministrare solent".

[65] *Ibid.*: "Exemplum huius rei saeculum praesens Americanos exhibet."

emblemático del estado de naturaleza –en el que no hay ley y lo que impera es la guerra– y, en consonancia con ello, una representación del concepto de libertad natural. Todavía más llamativamente, incorpora una imagen casi idéntica en la portada del manuscrito firmado del *De cive* que le presentó al conde de Devonshire antes de su publicación.[66] El hecho de que la figura de *Libertas* ya aparezca en el manuscrito sugiere a todas luces que Hobbes tuvo que haber aprobado personalmente la iconografía incluida en la portada que se publicó y que hasta puede haber colaborado en su diseño.

La versión publicada del frontispicio, realizada por Jean Matheus,[67] muestra a *Libertas* representada como una mujer con el ceño fruncido, de pie en un pedestal, sosteniendo un arco con su mano izquierda y una flecha con la derecha (figura 11). Detrás de ella, tres hombres semidesnudos –dos de los cuales se encuentran similarmente armados– persiguen a otros dos que huyen para salvar sus vidas, mientras que otra figura permanece de pie presta a golpearlos con un garrote. No quedan muchas dudas respecto de que lo que se está representando es la tesis central de Hobbes acerca de la condición natural de la humanidad, que aunque se trate de un estado de libertad, también es un estado en el que, como expresa el autor, "cualquiera puede, legítimamente, matar o desposeer a cualquier otro" y en el que "solo nuestras propias fuerzas pueden protegernos".[68]

Como ya vimos, Hobbes añade que esta es la condición en la que siguen viviendo hoy los pueblos nativos de América, y la manera en que se representa a *Libertas* parece aludir específicamente a la condición supuestamente primitiva en que se encuentran aquellos.[69] Aquí, una vez más, Hobbes da muestras de una plena conciencia de las tradiciones visuales en juego. Las imágenes inglesas más antiguas de los nativos americanos habían sido obra de John White, en la década de 1580.[70] Las acuarelas de White permanecieron inéditas, pero fueron copiadas e impresas por Theodore de Bry, quien se sirvió de ellas para ilustrar el *Briefe and true report of the new found land of Virginia*, de Thomas

[66] Hobbes MS A. 3. Para reproducciones, véanse Warrender (1983), opp. portada; Bredekamp (1999), p. 159.

[67] La portada lleva la firma (bajo el pedestal sobre el que se yergue *Libertas*) "Math. f[ecit]." La referencia es a Jean Matheus, el grabador que, además, realizó la impresión del texto de Hobbes.

[68] Hobbes (1983), 10. 1, p. 171: "quilibet a quolibet iure spoliari & occidi potest [et] propriis tantum viribus protegimur".

[69] Sobre la hipótesis de que la *Libertas* de Hobbes remite a representaciones de los nativos americanos, véanse Corbett y Lightbown (1979), pp. 224-225, y Tuck (1998), p. xxv y nota.

[70] Sobre White y De Bry, véase Kupperman (1980), pp. 33-34; para una reproducción en color de la colección completa de las pinturas de White que se conservan, véase Sloan (2007).

11. Thomas Hobbes (1642), *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, París, frontispicio.

Hariot, en 1590.[71] Una de las pinturas de White mostraba a un jefe algonquino de Carolina del Norte,[72] una imagen que De Bry suplementó agregando una vista trasera de la misma figura y colocándolas juntas en un paisaje imaginario (figura 12).[73] El frontispicio del *De cive* reproduce varios elementos de este trasfondo pero transformándolo, al mismo tiempo, en algo mucho más siniestro. Mientras que De Bry había mostrado cuatro figuras que les disparan a ciervos con arcos y flechas, Hobbes muestra la persecución, igualmente letal, de dos hombres. Y mientras que en la ilustración de De Bry solo divisamos un bosque detrás de los ciervos, en la versión de Hobbes también se puede ver un claro con dos hombres en cuclillas cerca de un soporte del que parece colgar un cuerpo descuartizado.

Mientras que la composición general de Hobbes parece deberle mucho a la de De Bry, otro modelo de referencia para su retrato de *Libertas* puede haber sido un emblema titulado *America*, presente en la *Iconologia* de Cesare Ripa (figura 13).[74] La celebrada obra de Ripa había sido publicada por primera vez en Roma en 1593 –aunque sin ilustraciones. La primera edición ilustrada apareció diez años más tarde y fue reimpresa, ampliada, en 1611. La *Libertas* de Hobbes evoca la versión de 1611 de la *America* de Ripa en varios sentidos: ambas muestran el contorno de figuras semidesnudas; en los dos casos, se las muestra sosteniendo un arco con la mano izquierda y una flecha con la derecha; y una y otra ilustración conducen a la nada alentadora conclusión de que, en el estado de pura naturaleza, uno está obligado a procurarse sus propios medios de defensa.

El resto del análisis de la libertad humana que Hobbes realiza en los primeros capítulos del *De cive* está consagrado a indagar de qué modo podemos perder o renunciar a nuestra libertad natural. Aquí reproduce una vez más el argumento de *The Elements*, comenzando con una presentación de los pactos como medios para limitar nuestra libertad de acción, en tanto que, al pactar, consentimos en actuar en concordancia con las exigencias emanadas del pacto. Al igual que antes, el autor está profundamente interesado en los dos tipos de pactos que permiten la institución de los Estados. El primero, sobre el que vuelve en los capítulos 6 y 7, involucra la creación de un gobierno *ex instituto*, por un acto de institución.[75] Los miembros de una multitud instituyen un gobernante

[71] Véase Hariot (1590), donde una portada ubicada a continuación de la signatura D, 3r, da cuenta de que los dibujos de White fueron encargados por Raleigh en 1585, "tallados en cobre y publicados por primera vez por Theodore de Bry".

[72] Sloan (2007), p. 121. La zona conocida en la década de 1580 como "Virginia" comprendía lo que es ahora Carolina del Norte.

[73] Hariot (1590), ilustración 3.

[74] Ripa (1611), p. 360. Debo este dato a Kinch Hoekstra.

[75] Hobbes (1983), 5. 12, p. 135.

12. Thomas Hariot (1590), *A briefe and true report of the new found land of Virginia*, Fráncfort, ilustración 3.

"por voluntad propia",[76] poniéndose límites los unos a los otros por medio de pactos recíprocos[77] y cambiando así la condición de libertad natural por una de obligación –más específicamente, de "sujeción a un poder civil".[78] La otra variante de pacto político, a la que Hobbes se aboca en el capítulo 8, tiene lugar cuando la soberanía es *acquisita*, adquirida por medio de la fuerza natural.[79] El soberano adquiere su poder en su calidad de vencedor, obteniendo de parte de aquellos a quienes ha vencido la promesa de que, mientras se preserven sus vidas, le prestarán obediencia absoluta.[80] En *The Elements*, Hobbes agregaba que incluso la victoria sobre una única persona basta para instituir un Estado de este tipo, dando lugar a la conformación de "un pequeño cuerpo político"

[76] *Ibid.*, 6. 1, p. 136: "suo ipsorum arbitrio".
[77] *Ibid.*, 8. 1., p. 160.
[78] *Ibid.*, 7. 18, p. 159: "a subiectione civili".
[79] *Ibid.*, 8. 1, p. 160.
[80] *Ibid.*

13. Cesare Ripa (1611), *Iconologia*, Padua, p. 360.

compuesto de un amo y un siervo.[81] En el *De cive*, Hobbes deja de lado esta idea –quizás le pareciera algo extraña–, pero sigue aceptando que cualquiera que adquiera dominio sobre una familia suficientemente grande puede ser catalogado con propiedad como el gobernante de "una suerte de *reino pequeño*".[82]

El otro medio por el cual –se dice– podemos perder nuestra libertad natural es la esclavitud. Aquí Hobbes retoma en gran medida el argumento de *The Elements*, con la diferencia de que se ve obligado a realizar ciertos ajustes en el vocabulario con el que formulara anteriormente su posición. En *The Elements*, el autor distinguía entre *siervos*, que han pactado para evitar la muerte, y *escla-*

[81] Hobbes (1969a), 22. 2, p. 128.
[82] Hobbes (1983), 8. 1, p. 160: "*parvum* quoddam *regnum* est".

vos, que no han celebrado pacto alguno.[83] Al escribir el *De cive* en latín, Hobbes no pudo evitar referirse a los primeros como *servi*, y, consiguientemente, se encontró en la necesidad de hallar un término diferente para hacer referencia a aquellos siervos que son esclavos en el sentido estricto de que no se les ha concedido libertad de movimiento. Propuso entonces que, "sea que su servidumbre transcurra en cárceles destinadas a esclavos [*ergastula*], sea que estén inmovilizados con grilletes",[84] se los denomine *ergastuli*. De cualquier modo, sea cual fuere el término que se emplee para aludir a ellos, la conclusión se repite: carecen de la libertad natural de actuar conforme a su voluntad y poder, y ello por la razón más sencilla de todas: han sido privados virtualmente de toda capacidad de actuar.

Hobbes remata su análisis desacreditando, con mucha más vehemencia y precipitación que en *The Elements*, los dos argumentos principales propuestos por los teóricos constitucionales de su tiempo en favor de una supuesta compatibilidad entre libertad y soberanía. Como vimos, una de sus tesis era que en la medida en que se instituye una forma mixta de gobierno, podemos esperar conservar nuestra libertad aun encontrándonos sometidos a un poder soberano. En *The Elements*, Hobbes se había limitado a criticar la versión republicana de este argumento, y nada decía sobre la teoría inglesa de la monarquía mixta. En el *De cive*, en cambio, nos encontramos con una crítica omnicomprensiva, que incluye el análisis del modelo autóctono, en el que, como expresa ahora, "el nombramiento de magistrados y la potestad de declarar la guerra y la paz corresponden al *rey*, mientras que la judicatura pertenece a los *lores* y la recaudación de impuestos, a los *comunes*, en tanto que el poder de legislar recae conjuntamente en todos ellos".[85]

Al volver sobre las teorías de los Estados "mixtos", lo primero que hace Hobbes es llamar la atención sobre la creencia ampliamente difundida de que, a menos que el poder soberano sea detentado de esa manera, "todos los ciudadanos serán esclavos".[86] Ahora desecha cada una de las versiones de este argumento con el mismo menosprecio. "Aun cuando fuera posible la existencia de un Estado semejante", contraargumenta, "este no contribuiría en nada a aumentar la libertad de los súbditos".[87] Esto es así porque "mien-

[83] Hobbes (1969a), 22. 2-3, pp. 127-128.

[84] Hobbes (1983), 8. 2, pp. 160-161: "serviunt quidem hi, sed intra ergastula, vel compedibus vincti".

[85] *Ibid.*, 7. 4, p. 152: "nominatio Magistratuum, & Arbitrium belli & pacis, penes *Regem* esset, iudicia apud *magnates*, pecuniarum contributio penes *populum*, & legum ferenderarum potentia, penes omnes simul".

[86] *Ibid.*, p. 151: "sequeretur, inquiunt, cives omnes esse servos".

[87] *Ibid.*, p. 152: "Quod si fieri posset, ut huiusmodi status existeret, nihilo magis civium libertati consultum esset."

tras todos los componentes [del gobierno] estén de acuerdo, la sujeción de cada ciudadano particular es lo más amplia posible; y si no están de acuerdo, el Estado se ve reducido a la guerra civil y al derecho de *la espada privada*, el cual es peor que cualquier forma de sujeción".[88] Como repetirá, de manera consecuente, en el *Leviathan*, "un gobierno de tal clase no es un gobierno, sino un Estado dividido en tres facciones",[89] y "*un reino dividido internamente no puede subsistir*".[90]

El otro argumento, relacionado con este, al que Hobbes se enfrentaba en *The Elements*, sostenía que la libertad no se pierde bajo un régimen democrático. En dicho texto, respondía en un tono visiblemente respetuoso, admitiendo que "Aristóteles estaba en lo cierto" al sostener que "*el fundamento o la finalidad de una democracia es la libertad*".[91] Ahora responde de un modo mucho más impetuoso. Quienes creen que en las democracias hay más libertad se dejan confundir por el hecho de que en tales regímenes el pueblo participa del gobierno y no se somete a nadie más que a sí mismo. Pero sostener que esto le confiere mayor libertad implica incurrir en el craso error "de dar el nombre de libertad a lo que, en rigor, debe llamarse soberanía".[92] Hobbes concluye sustituyendo el elogio que dedicaba a Aristóteles por una expresión de desdén. Cuando Aristóteles afirma que "*en un Estado popular la libertad está presupuesta*",[93] simplemente está ciñéndose a la tradición de su época con una total falta de sentido crítico.[94]

III

La clave del tratamiento de la libertad en los primeros capítulos del *De cive* radica en moverse dentro de los límites de un argumento mayormente familiar. Aunque Hobbes incorpora varios agregados y enmiendas al análisis efectuado en *The Elements*, la línea de pensamiento sigue siendo esencialmente la misma. Pero si nos remitimos al capítulo 9 del *De cive*, donde vuelve a examinar el significado de *libertas*, nos encontramos pisando un terreno completamente nuevo. Allí Hobbes señala que lo que le faltaba a su análisis –carencia que se

[88] *Ibid.*: "Quamdiu enim omnes consentiunt inter se, subiectio singolorum civium tanta est, ut maior esse non possit; sed si dissentiant, bellum civile reducitur, & ius *Gladii* privati, quod est omni subiectione peius."

[89] Hobbes (1996), cap. 29, p. 228.

[90] *Ibid.*, cap. 18, p. 127, aludiendo a Mateo 12.25.

[91] Hobbes (1969a), 27. 3, p. 170.

[92] Hobbes (1983), 10. 8, p. 176: "libertatem pro imperio nominans".

[93] *Ibid.*: "*in statu populari libertas est ex suppositione*".

[94] *Ibid.*: "ipse quoque consuetudine temporis".

dispone a subsanar ahora– es una definición comprensiva del concepto general de libertad. Como pone de manifiesto de inmediato el análisis que desarrolla a continuación, lo que Hobbes está buscando es una definición capaz de abarcar no solamente la libertad de los que deliberan –conjuntamente con la que es propia del estado de naturaleza–, sino también, al mismo tiempo, la libertad de cuerpos naturales tales como (para citar un ejemplo suyo) el agua y su capacidad de moverse sin obstáculos.

Hobbes inicia su indagación preguntándose cómo se ha comprendido, por lo general, el concepto de libertad. Quizás la definición más extendida –citada, por ejemplo, por sir Robert Filmer–[95] haya sido la que se atribuye a Florentino al comienzo del *Digesto*: "la libertad es la facultad natural de hacer lo que queremos".[96] Hobbes empieza haciendo referencia a este punto de vista conocido: "comúnmente se considera que *libertad* significa hacerlo todo de acuerdo con el propio juicio y con impunidad".[97] Sin embargo, su primer impulso es rechazar de plano esta concepción. Una debilidad evidente es que no contempla la idea de la libertad natural de movimiento. Pero, de acuerdo con Hobbes, ni siquiera es adecuada a la hora de dar cuenta de la libertad humana. "No es posible", cuestiona, "compatibilizar esta definición con la vida en el seno de una *civitas* o con la paz de la humanidad".[98] Concebir la libertad simplemente como una cuestión de poder actuar de acuerdo con nuestras elecciones es pasar por alto el hecho de que ninguna *civitas* carece de soberanía y del consiguiente derecho a limitar la libertad de sus súbditos.[99]

Entonces, ¿cómo hay que entender el término *libertas*? Sin más preámbulos y con una contundencia memorable, Hobbes responde: "la LIBERTAD, si se la quiere definir, no es otra cosa que *la ausencia de obstáculos al movimiento*".[100] La introducción de esta definición constituyó un verdadero hito, como el propio Hobbes se afana en señalar. "No tengo noticia de ningún autor", observa, "que haya explicado lo que se entiende por *libertad* y *servidumbre*".[101] Con su novedoso análisis, no solo desafía la concepción jurídica dominante en torno de estos dos términos clave. También nos recuerda su presupuesto fundamental: "la única cosa real en el mundo entero es el movimiento", en razón de lo cual

[95] Para ser más exactos, lo que parece hacer Filmer –(1991), p. 275– es traducir la versión del *dictum* de Florentino que aparece en Hobbes (1983), 9. 9, p. 167.

[96] *Digest* (1985), 1. 5. 4, p. 15: "libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet".

[97] Hobbes (1983), 9. 9, p. 167: "vulgo omnia nostro arbitratu facere, atque id impune, *libertas*... iudicatur".

[98] *Ibid.*: "quod in civitate, & cum pace humani generis fieri non potest".

[99] *Ibid.*: "civitas sine imperio & iure coercendi nulla est".

[100] *Ibid.*: "LIBERTAS, ut eam definiamus, nihil aliud est quam *absentia impedimentorum motus.*"

[101] *Ibid.*: "neque enim quod sciam, a quoquam scriptore explicatum est quid sit *libertas*, & quid *servitus*".

el concepto de libertad humana debe ser tratado básicamente como un subtipo de la idea más general de movimiento sin obstáculos.[102]

De cualquier modo, Hobbes es consciente de que su definición no resulta del todo iluminadora. Lo que está diciendo es que ser libre equivale, simplemente, a no verse obstaculizado. Pero si tenemos que identificar instancias específicas en las que tiene sentido decir que un cuerpo de algún tipo se halla o no en posesión de libertad, lo que más necesitamos saber es qué cosas cuentan como obstáculos.

Como es lógico, Hobbes se ocupa de esa cuestión en la misma sección del capítulo 9, dando su respuesta en un pasaje extraordinariamente denso, como no hay otro en *The Elements*. Los impedimentos que nos privan de libertad, sostiene ahora, son de dos clases. En primer lugar, algunos de ellos pueden ser caracterizados como *externa* y *absoluta*.[103] Con "exteriores", Hobbes quiere señalar que constituyen barreras u obstáculos externos al movimiento de los cuerpos; con "absolutos", intenta significar que pueden hacer que sea físicamente imposible para un cuerpo dado moverse en ciertas direcciones. El primero de los dos ejemplos que aporta para aclarar estas afirmaciones corresponde a la esfera del movimiento de los cuerpos naturales. Considera el caso de una masa de agua y las circunstancias en que tiene sentido decir que es o no libre. "El agua que está contenida en un recipiente", explica, "no es *libre*, puesto que el recipiente le impide derramarse; pero si el recipiente se rompe, el agua queda *liberada*".[104] A continuación, se desplaza al ámbito de la libertad humana, aunque continúa tratando las acciones voluntarias, esencialmente, como movimientos físicos que podemos llevar a cabo a voluntad o no, dependiendo de la existencia de impedimentos externos. El principal ejemplo del que se vale aquí es el del viajero cuya libertad de movimiento se ve restringida por el hecho de que "los setos y las cercas dispuestos a ambos lados del camino le impiden pisotear las viñas o los sembrados que lo bordean".[105] Los setos y las cercas constituyen un impedimento "absoluto", en el sentido de que constituyen un impedimento físico para causar algún daño mientras camina.

El otro tipo de impedimentos que suprimen la libertad son los *arbitraria*.[106]

[102] Hobbes (1839b), p. lxxxix, líneas 111-112, 119: "toto res unica mundo / Vera... [est] motus".

[103] Hobbes (1983), 9. 9, p. 167, habla de "impedimenta externa & absoluta".

[104] *Ibid.*: "ut aqua vase conclusa, ideo non est *libera*, quia vas impedimento est ne effluat, quae fracto vase *liberatur*".

[105] *Ibid.*: "sepibus & maceriis, ne vineas & segetes viae vicinas conterat, hinc & inde cohibetur".

[106] Hobbes (1893), 9. 9, p. 167. "alia [impedimenta] sunt arbitraria". El significado de los impedimentos arbitrarios no ha sido reconocido ni siquiera en los mejores y más recientes comentarios. Véase, por ejemplo, Pettit (2005), pp. 137, 140, donde la libertad como ausencia de obstáculos externos es considerada el concepto central tanto en el *De cive* como en el *Leviathan*.

Impedimentos "arbitrarios", explica Hobbes, son "aquellos que impiden el movimiento pero no de un modo absoluto, sino *per accidens*, es decir, como producto de nuestra elección".[107] Como ilustración preliminar ofrece una adaptación algo extraña del ejemplo aristotélico que había analizado en *The Elements*: el de un hombre a bordo de un barco que arroja sus pertenencias al mar. En esta ocasión, considera el caso de "un hombre a bordo de un barco al que nada le impide que, si así lo desea, se arroje *a sí mismo* al mar".[108] En otras palabras, se nos invita a imaginar una situación en la que ningún obstáculo exterior le impide al hombre arrojarse por la borda si así lo desea. De existir algún impedimento, entonces, este solo podría provenir, como dice Hobbes, de un déficit de voluntad. El impedimento, en otras palabras, debería ser "arbitrario": debe provenir de su propio *arbitrium*, como resultado de un proceso de elección.

¿Qué es lo que haría que un hombre sea incapaz de querer arrojarse al mar? Como vimos, la respuesta inicial de Hobbes es que los impedimentos arbitrarios actúan como obstáculos *per accidens*. Resulta cuando menos inesperado ver a Hobbes echando mano de esta terminología aristotélica, siendo que esta representa nada menos que el tipo de jerga escolástica que usualmente proclama despreciar. Tampoco es fácil entender qué es exactamente lo que tiene en mente. Cuando Francisco Suárez, considerado por Hobbes como la *bête noire* de la escolástica,[109] ilustraba la idea de una consecuencia que se produce *per accidens*, ofrecía el ejemplo de un hombre que, al cavar, saca a la superficie un tesoro enterrado.[110] Esto sugiere que una consecuencia *per accidens* equivale a un resultado no buscado por el agente. Pero es difícil ver una analogía próxima entre este caso y el del hombre que no puede querer arrojarse al mar, a menos que Hobbes considere que esta incapacidad no es más que el efecto no buscado –y, en tal sentido, una consecuencia *per accidens*– de haber hecho una elección y, por ende, de haber querido actuar de una manera diferente. Sin embargo, es evidente que Hobbes se refiere a algo más, ya que afirma que en la situación descrita el agente no ha elegido meramente hacer otra cosa que arrojarse por

---

Anteriormente, yo mismo me había inclinado por este punto de vista: véase Skinner (2006-2007), pp. 64-65. Tengo una deuda especial con Kinch Hoekstra por ayudarme a reconsiderar el lugar de los impedimentos arbitrarios en la evolución de la teoría de la libertad de Hobbes.

[107] Hobbes (1983), 9. 9, p. 167: "quae non absolute impediunt motum, sed per accidens, nimirum per electionem nostram".

[108] *Ibid.*: "qui in nave est, non ita impeditur quin se in mare praecipitare possit, si velle possit". Itálicas añadidas.

[109] Para manifestaciones despectivas respecto de Suárez, véanse Hobbes (1969b), p. 17, y Hobbes (1996), cap. 8, p. 59.

[110] Suárez (1994), 17. 2. 4, p. 13. Suárez reelabora el análisis de las causas y efectos accidentales que hace Aristóteles en *Metafísica* (1027a).

la borda; antes bien, se ha visto impedido positivamente de actuar de ese modo. Pero si esto es así, entonces, para entender el concepto de impedimento arbitrario necesitamos aún determinar qué tipo de fuerza puede inhibir nuestra voluntad de realizar una acción de la que somos capaces.

La fuerza en cuestión, parece decir Hobbes, viene dada por nuestras pasiones, sobre todo por el temor.[111] Quizás la respuesta ya está implícita en el ejemplo del hombre a bordo del barco. La acción que este no puede querer es una que posee la consecuencia probable de acarrearle la muerte. Y Hobbes ya ha dicho que el hombre le teme a la muerte como al mayor de los males, razón por la cual todo el mundo se ve llevado, "por una particular necesidad natural", a hacer lo que sea necesario para preservar la vida.[112] Para todo el que posea esta complexión psicológica, siempre habrá un impedimento extraordinariamente poderoso para elegir y, por tanto, para querer actuar de un modo tal que conlleve fuertes probabilidades de hacer que pierda la vida.

El tratamiento que hace Hobbes del temor como el paradigma de un impedimento arbitrario se ve explícitamente confirmado a partir del análisis de los dos principales ejemplos de cómo se puede inhibir nuestra voluntad de actuar. El primero es introducido un poco más adelante, en la misma sección del capítulo 9, en el pasaje en que se refiere a los castigos que impone el Estado a fin de controlar a sus súbditos; Hobbes se pregunta en qué medida, y de qué modos, puede decirse que obstaculizan la prosecución de nuestras metas.[113] Estas cuestiones nos retrotraen al análisis del *Imperium* expuesto en el capítulo 5, donde, con pesimismo, el autor concluía que, "puesto que las acciones de los hombres proceden de su voluntad y esta proviene de la esperanza y el temor, se sigue que cuando los hombres perciben que *un bien más grande* o *un mal más pequeño* recaerá sobre ellos si infringen las leyes en lugar de observarlas, las infringirán de buen grado".[114] Como agregará Hobbes en el siguiente capítulo, esto hace indispensable que los soberanos se aseguren "de que los castigos previstos para cada delito sean tan grandes que resulte manifiesto que infringir la ley acarrea un perjuicio mayor que no infringirla".[115] Si se tiene el cuidado de diseñar el código penal en base a este criterio, se tendrá la garantía de que cuando los súbditos deliberen acerca de si obedecer o no las leyes, el terror que experimen-

[111] Hobbes (1983), 13. 16, pp. 203-204.

[112] Véase Hobbes (1983), 1. 7, p. 94, sobre cómo todo el mundo es impulsado "necessitate quadam naturae".

[113] *Ibid.*, 9. 9, p. 167.

[114] *Ibid.*, 5. 1, p. 130: "actiones hominum a voluntate, voluntatem a spe & metu profisici, adeo ut quoties *Bonum maius*, vel *malum minus* videtur a violatione legum sibi proventurum, quam ab observatione, volentes violant".

[115] *Ibid.*, 6. 4, p. 138: "cum poenae tantae in singulas iniurias constituuntur, ut aperte maius malum sit fecisse, quam non fecisse".

tarán al considerar las consecuencias de desobedecer predispondrá su voluntad a la obediencia. Como sintetiza Hobbes, nuestros soberanos siempre pueden asegurarse de que "nos sintamos coaccionados de tal modo por la aversión compartida al castigo que, por temor, estemos impedidos" de involucrarnos en actos de rebelión o resistencia.[116] En otras palabras, el terror constituye para nosotros un obstáculo arbitrario en el sentido de que, al experimentarlo, ya no somos libres de actuar de otro modo que no sea el prescrito por las leyes.

El otro ejemplo de Hobbes se analiza en el capítulo 15, que versa sobre "el reino de Dios por naturaleza". Allí sostiene que es de esa misma manera que nos vemos impedidos de desobedecer a Dios, y ello de modo tal que nuestra libertad de resistirnos a sus mandatos "queda suprimida".[117] Esta pérdida de libertad no responde a lo que Hobbes designa aquí como "impedimentos corporales": no hay nada físico que torne imposible la desobediencia.[118] Antes bien, lo que ocurre es que "nuestra libertad se suprime por esperanza o temor, como ocurre cuando un hombre débil, siendo incapaz de poder oponer resistencia a otro más fuerte, no tiene más remedio que prestarle obediencia".[119] El hombre más débil obedece motivado no tanto por su temor a las consecuencias que podría acarrearle la desobediencia, sino más bien por sus pocas perspectivas de éxito.

Ambos ejemplos hacen referencia a algo que es externo al agente: las leyes del soberano, en el primer caso, y el poder de Dios, en el segundo. Pero en ninguno de los dos casos el objeto externo en cuestión constituye la clase de impedimento que suprime la libertad. Como señala Hobbes, cuando, por medio de impedimentos arbitrarios, se suprime nuestra libertad de hacer o de abstenernos de hacer, esta queda eliminada "por la propia decisión" de no querer y de no actuar de cierta manera.[120] En otras palabras, los impedimentos arbitrarios parecen ser fuerzas emocionales a tal punto poderosas que cuando deliberamos acerca de si llevar a cabo o no una determinada acción, siempre bastan para impedirnos querer y actuar de una manera diferente a la prescrita.

IV

Con el contraste que establece entre impedimentos físicos y arbitrarios, y con la definición concurrente de libertad en términos de la ausencia de tales impe-

[116] *Ibid.*, 5. 4, p. 132: "communi aliquo metu coerceantur... metu prohibeantur".

[117] *Ibid.*, 15. 7, p. 223: "libertas... tollitur".

[118] *Ibid.*, 15. 7, p. 223, donde se habla de cómo "libertas impedimentis corporeis tollitur".

[119] *Ibid.*: "[libertas] tollitur spe & metu; iuxta quam, infirmior potentiori cui resistere se posse desperat, non potest non obedire".

[120] *Ibid.*, 9. 9, p. 167: "per electionem nostram".

dimentos, Hobbes introduce un conjunto de conceptos y distinciones que son completamente ajenos al análisis que había desarrollado en *The Elements*. ¿Qué lo puede haber llevado a desarrollar su teoría de la libertad de este modo inusitadamente sistemático? Como sugeriré a continuación, la respuesta radica, en parte, en que este nuevo análisis le permite presentar su defensa de la soberanía absoluta en un estilo mucho más conciliador y menos incendiario. Su anterior explicación de nuestra sujeción absoluta al gobierno no dejaba ningún margen para hablar de libertad civil, un concepto que no aparecía para nada en *The Elements*. Su nueva definición de libertad, en cambio, le permite insistir en que, aun después de someternos, seguimos gozando de un grado considerable de lo que ahora Hobbes se siente en condiciones de caracterizar como *libertas civilis* o libertad civil.[121]

Para ver cómo plantea Hobbes su posición, necesitamos retroceder al capítulo 9 del *De cive*, donde por primera vez introduce el concepto de *libertas civilis* y explica cómo debería ser entendido. De acuerdo con su definición general de libertad, cuando hacemos referencia a la libertad de los distintos cuerpos, incluidos los cuerpos humanos, básicamente hablamos de libertad de movimiento. "Podemos decir", sostiene, "que todos poseen un mayor o un menor grado de *libertad*, dependiendo de la mayor o menor amplitud del espacio del que disponen para moverse, de suerte que un hombre detenido en una gran prisión tiene una *libertad* mayor que la que tendría en una estrecha".[122] En *The Elements*, Hobbes ya se había referido a la presencia persistente de esta libertad en las sociedades civiles, pero introducía el concepto casi como una adición de último momento.[123] Ahora lo ubica en el centro mismo de su argumento. Al preguntarse en el *De cive* "en qué consiste" la *libertas civilis*, su primera respuesta es que cuando nos referimos a "los diferentes modos en que un hombre puede moverse", ya estamos hablando de "toda la *libertad* civil que posee".[124] Es este, además, un componente esencial de la libertad, pues "en este sentido todos los *siervos* y *súbditos* que no se hallan encadenados o encarcelados son *libres*".[125]

De acuerdo con los otros elementos de la definición general de libertad que proporciona Hobbes, los obstáculos que eliminan nuestra libertad pueden ser, además de físicos, "arbitrarios", "impidiendo nuestro movimiento no de un modo absoluto, sino más bien como resultado de una elección propia".[126] Este

[121] Sobre la introducción del término *libertas civilis*, véase *ibid.*

[122] *Ibid.*: "Et est cuique *libertas* maior vel minor, prout plus vel minus spatii est in quo versatur; ut maiorem habeas *libertatem* qui in amplo carcere, quam qui in angusto custoditur."

[123] Hobbes (1969a), 28. 4, p. 180.

[124] Hobbes (1983), 9. 9, p. 167: "quo quis pluribus viis movere se potest, eo maiorem habet *libertatem*. Atque in hoc consistit *libertas* civilis."

[125] *Ibid.*: "quo sensu omnes *servi* & *subditi liberi* sunt, qui non sunt vincti, vel incarcerati".

[126] *Ibid.*: "quae non absolute impediunt motum, sed... per electionem nostram".

aspecto de su definición es invocado luego para dar mayores precisiones sobre otro elemento adicional de la *libertas civilis* que resulta del poder de la necesidad natural para limitar el accionar de los obstáculos arbitrarios. Supóngase que hay una acción que es indispensable llevar a cabo "para preservar la propia vida o salud".[127] Si tal fuera nuestro caso, no estaríamos arbitrariamente impedidos por ningún temor al castigo que nos sobrevendría como consecuencia de realizar la acción, por más severo que fuera. Antes bien, nos veremos impelidos, por una necesidad natural, a hacer lo que juzguemos necesario para asegurar la preservación de nuestra vida y nuestra salud. Hobbes expresa esta conclusión crucial de manera extremadamente enfática:

> No hay nadie, ya sea *súbdito*, *hijo* o *siervo*, que se encuentre a tal punto inhibido por los castigos establecidos por el Estado o por su padre o señor –por crueles que estos sean– que resulte incapaz de hacer todo lo que pueda ser necesario para la preservación de su vida y su salud y de dirigir sus energías en aras de tal fin.[128]

Este pasaje remite a la excepción a nuestro deber general de obediencia que Hobbes convalidaba en el capítulo 17 de *The Elements*. Sin embargo, allí solo se hablaba de nuestro derecho a defender el propio cuerpo y a tener acceso "a todas las cosas necesarias para la vida".[129] Ahora se añade que conservamos esta libertad aun dentro del ámbito de las sociedades civiles, e incluso cuando las acciones que emprendemos en su nombre traigan aparejadas penalidades legales. Este constituye, consecuentemente, un aspecto más de la *libertas civilis*; y al describirla como la libertad de hacer "lo que sea necesario" para preservar nuestro bienestar, Hobbes pone un fuerte énfasis en la amplitud considerable de esta libertad.

Finalmente, si nos concentramos en la manera como Hobbes trata los deberes del soberano en el capítulo 13, lo vemos referirse a otro elemento adicional de la *libertas civilis*. La ley civil, observa allí, no hace el menor intento por regular la totalidad de nuestros movimientos, de lo que se sigue que aun como súbditos de un Estado conservamos una cuota de libertad. En *The Elements*, ya había señalado que para los soberanos es imposible, al comienzo de su mandato, legislar sobre "absolutamente todos los casos de controversia

[127] *Ibid.*, donde Hobbes se refiere a tales acciones como aquellas "quae ad vitam & sanitatem tuendam sunt necessaria".

[128] *Ibid.*: "nemo enim sive *subditus* sive *filius* familias sive *servus*, ita *civitatis*, vel *patris* vel *Domini* sui, utcunque severi, poenis propositis impeditur, quin omnia facere, & ad omnia se convertere possit, quae ad vitam & sanitatem tuendam sunt necessaria".

[129] Hobbes (1969a), 17. 2, p. 88.

que puedan suscitarse".[130] Pero lo que se proponía en aquel contexto era dar a los gobernantes la tranquilidad de que con el tiempo podían esperar aprender cómo hacer que las leyes contemplasen todas las eventualidades. En cambio, cuando en el *De cive* advierte, de modo semejante, que nuestras acciones son demasiado diversas como para caer todas ellas bajo el alcance de las leyes, su propósito era dar a los *súbditos* la tranquilidad de que, aun tras someterse a un gobierno, pueden esperar disfrutar de cierto resabio de libertad natural. Como concluye con un fuerte énfasis, "es inevitable que subsista un número *casi infinito* de acciones que no son objeto ni de obligación ni de prohibición".[131] La consecuencia es que todos los súbditos gozan de un derecho permanente a realizar un espectro casi infinito de acciones, que expresan lo que Hobbes ahora se siente en condiciones de caracterizar como libertad inocua.[132]

Pero Hobbes tiene una última observación más específica que hacer en torno de la compatibilidad entre esta libertad inocua y la sujeción a un gobierno absoluto. La introduce en el capítulo 10, en ocasión de comparar los méritos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. "Hay quienes piensan", comienza diciendo, "que la *monarquía* es más desventajosa que la *democracia* porque en la *primera* hay menos libertad que en la *segunda*".[133] A esto responde que es preciso distinguir entre dos maneras diferentes de ser libres bajo un gobierno. Supóngase que al hablar de la libertad, estos escritores "lo que tienen en mente es la exención de la sujeción a la ley".[134] Pues si es esto a lo que se refieren, entonces su argumento es inválido, pues "ni en la *democracia* ni en ninguna otra forma de Estado existe el más mínimo residuo de una *libertad* como esa".[135] Supóngase que lo que tienen en mente es la libertad inocua de la que continuamos gozando allí donde "hay unas pocas leyes y unas pocas cosas están prohibidas".[136] Si se refieren a esto, entonces su argumento también es inválido. Pues dista de ser obvio, sostiene Hobbes, "que exista más *libertad* de este tipo en una *democracia* que en una *monarquía*, pues la segunda no es menos compatible con dicha libertad que la primera".[137]

[130] *Ibid.*, 29. 10, p. 189.

[131] Hobbes (1983), 13. 15, p. 202: "necesse est, ut infinita pene sint, quae neque iubentur prohibentur". Itálicas añadidas.

[132] *Ibid.*, 13. 16, p. 203, donde el autor habla de "libertas innoxia".

[133] *Ibid.*, 10. 8, pp. 175-176: "Sunt qui ideo *Monarchiam Democratia* incommodiorem putent, quod *illic* minus libertatis sit quam *hic*."

[134] *Ibid.*, p. 175: "intelligant exemptionem a subiectione... legibus".

[135] *Ibid.*, p. 176: "neque in *Democratia* neque in alio statu civitatis quocunque, ulla omnino *libertas* est".

[136] *Ibid.*: "Si *libertatem* in eo sitam esse intelligant, ut paucae sint leges, pauca vetita".

[137] *Ibid.*: "plus esse *libertatis* in *Democratia* quam in *Monarchia*, potest enim non minus haec quam illa cum tali libertate recte consistere".

Con este análisis de la libertad civil, Hobbes está cambiando drásticamente el sentido y el énfasis de su tesis inicial de *The Elements* sobre la condición propia de los súbditos. Resumiendo, el autor era consciente de que los puntos de vista sobre la libertad y la sujeción expuestos en esa obra temprana tenían un punto oscuro. Cuando pactamos instituir un cuerpo político, la sujeción a la que nos obligamos "no es menos absoluta que la sujeción propia de los siervos". Pero vivir en tal condición es perder nuestra libertad, pues la "libertad es el estado del que no está sometido".[138] La conclusión que no vacila en sacar en dicha obra es que el estado en que se hallan los súbditos ordinarios solo puede describirse como una condición de servidumbre.[139]

La sección correspondiente del *De cive*, en cambio, adopta un tono deliberadamente tranquilizador. Hobbes admite que es cierto que, como súbditos, ya no gozamos de libertad natural, en el sentido de que nadie nos gobierne. Todos se ven ahora "constreñidos por castigos debidamente promulgados" y ya no "pueden hacer lo que quieren".[140] Pero rechazar esta limitación implica exigir la libertad del estado de naturaleza, y Hobbes insiste en que toda demanda de este tipo es completamente autodestructiva, habida cuenta de que nuestra vida en dicho estado no es más que guerra de todos contra todos.[141] Ahora bien, si las cosas son así, entonces la pérdida de libertad natural no puede equipararse con la caída en la servidumbre. En este punto, Hobbes se aparta expresamente del lenguaje empleado en *The Elements*, afirmando, en cambio, que "todo aquel que se ve constreñido por penalidades conocidas no está siendo oprimido por la *servidumbre*, sino simplemente gobernado y preservado".[142] Aclarado esto, Hobbes está listo para ofrecer un resumen hiperbólico:

> En lo que a mí respecta, ni siquiera puedo ver la razón por la que un *esclavo* podría quejarse de falta de *libertad*, a menos que considere una fuente de aflicción el que se le impida dañarse a sí mismo y se le garantice la vida –que podría haber perdido a causa de la guerra, de la mala fortuna o de su propia indolencia–, junto con el alimento y todo lo necesario para la preservación de su vida y su salud; y todo ello bajo la única condición de que se deje gobernar.[143]

[138] Hobbes (1969a), 23. 9, p. 134.

[139] *Ibid.*

[140] Hobbes (1983), 9. 9, pp. 167-168: "cohibetur poenis propositis, ne omnia quae vult faciat".

[141] Sobre el estado de naturaleza como "bellum omnium in omnes", véase *ibid.*, 1. 1, p. 96; sobre la tesis de que toda forma de sujeción política es preferible a dicho estado, cf. *ibid.*, 10. 8, p. 176.

[142] *Ibid.*, 9. 9, pp. 167-168: "Qui enim ita cohibetur poenis propositis... non opprimitur *servitute*, sed regitur & sustentatur."

[143] *Ibid.*, p. 167: "Non igitur reperio quid sit de quo vel *servus* quisquam conqueri possit eo nomine quod *libertate* careat, nisi miseria sit, ita cohiberi ne ipse sibi noceat, & vitam, quam bello vel infortunio, vel demum inertia sua amiserat, una cum omnibus alimentis, & omnibus rebus ad vitam & sanitatem necessariis ea lege recipere ut regatur."

Mientras que su última palabra en *The Elements* había sido que los súbditos son apenas más libres que los esclavos; ahora prefiere afirmar que los esclavos son apenas menos libres que los súbditos.

Esta inversión en el énfasis le permite a Hobbes asestar un último –y contundente– golpe de efecto retórico. Los defensores de las democracias y los Estados libres siempre se complacieron en recalcar que abogaban por regímenes en los que se podía vivir como *cives* o ciudadanos, es decir, como hombres libres en lugar de como esclavos. En *The Elements*, Hobbes había intentado cerrar la brecha arguyendo que incluso los ciudadanos de las democracias tienen el *status* de siervos –y, quizá, de esclavos. A raíz de esta estrategia, se había visto obligado a presentar su teoría sin hacer referencia a los ciudadanos, concepto que no utiliza nunca en *The Elements*. En el *De cive*, en cambio, sostiene que aun los súbditos de soberanos absolutos pueden considerar que poseen *libertas civilis*, en igual medida que quienes viven en democracias o en Estados libres. De este modo, Hobbes no solo es capaz de presentar su posición como una teoría de la ciudadanía, tal como hacen sus adversarios; también es capaz de titular su obra *De cive*, "de lo concerniente al ciudadano".

5. *Leviathan*: la libertad redefinida

I

Tras la publicación del *De cive*, en la primavera de 1642, Hobbes volvió a trabajar sobre el primero de los tres volúmenes que debían integrar sus elementos de filosofía. Con el objeto de sumergirse de nuevo en el estudio del mundo físico, empezó por redactar un comentario crítico sobre el *De mundo*, de Thomas White.[1] "Mr. White, el más docto", como lo llamaba Hobbes,[2] era un sacerdote católico inglés, compañero de exilio de aquel, que lo conocía bien,[3] y autor de *De mundo*, obra publicada en París en septiembre de 1642.[4] Durante el invierno de 1642-1643, Hobbes redactó un borrador de su crítica,[5] dando a luz un manuscrito monumental en el que se abordaban tópicos como la ubicación, la causa, el movimiento, la generación y el comportamiento de los cuerpos celestes. En varias instancias del análisis, Hobbes recurre a su nueva concepción de la libertad, sobre todo al criticar las ideas de White en torno de la causación y la libertad de la voluntad. Al ocuparse específicamente de las relaciones entre libertad y providencia, en el capítulo 37, Hobbes comienza como sigue:

> Al aproximarnos a la cuestión de la voluntad libre, lo primero que debemos tener en claro es que la libertad es movimiento y que todo aquello cuyo movimiento no es obstaculizado es libre, de modo tal que la libertad consiste en la ausencia de impedimentos al movimiento y se dice que es libre todo lo que se mueve en una dirección particular y cuyo movimiento en dicha dirección no es obstaculizado.[6]

Ulteriormente, el punto de vista de que la libertad es algo que solo se predica de los cuerpos se convirtió en un elemento fundamental de la teoría general de

[1] Hobbes (1973); para el manuscrito, véase BN Fonds Latin MS 6566A.
[2] Hobbes (1840a), p. 236.
[3] Sobre White y Hobbes, véase Southgate (1993), pp. 7-8, 28-29.
[4] *Ibid.*, p. 7.
[5] Jacquot y Jones (1973), pp. 43-45.
[6] Hobbes (1973), 37. 3, pp. 403-404: "Ad quaestionem de libero arbitrio sciendum est primum libertatem consistere in motu,... est enim liberum id cuius motus non impeditur, & libertas, absentia impedimentorum motus, et liberum eousque, et ea via dicitur quousque, et qua via motus eius non impeditur."

la materia que Hobbes se esforzó por articular durante la década de 1640 y que finalmente publicó como *De corpore*, en 1655.[7]

No sin ciertas ínfulas de superioridad moral, Hobbes nos anoticia en su autobiografía de que en el fatídico año de 1649 sintió que debía interrumpir estas investigaciones. Allí, da cuenta de la conmoción que experimentó al enterarse, no solo de la derrota definitiva y de la ejecución de Carlos I, sino de la pretensión de los enemigos del rey de atribuir su éxito a la acción de la divina providencia:

> Aunque en aquel momento estaba resuelto a escribir mi libro *De corpore* y tenía todo el material ya preparado, me vi forzado a posponer esta tarea por no poder tolerar que se atribuyeran tantos crímenes atroces a los mandatos de Dios, por lo que decidí que mi prioridad debía ser la de absolver a las leyes divinas.[8]

El resultado de esta decisión, prosigue diciendo, fue el *Leviathan*, "una obra que se erige en defensa de todos los reyes y de todos aquellos que, sea como fuere que se los llame, detentan derechos reales".[9]

II

Cuando Hobbes, en la Introducción del *Leviathan*, presenta la estructura básica de su argumento, comienza trazando una distinción que ya se hallaba implícita en *The Elements* y en el *De cive* pero que nunca había formulado de manera explícita. Según afirma ahora, es preciso distinguir entre dos mundos diferentes que habitamos simultáneamente, uno de los cuales es presentado como el mundo de la naturaleza y el otro, como el mundo de lo artificial.[10] El mundo de la naturaleza se compone de cuerpos en movimiento, y en él no hay más vida que "un

[7] Skinner (2002a), vol. 3, pp. 15, 23; cf. Leijenhorst (2002), pp. 187-217, sobre la teoría ulterior de Hobbes acerca de los cuerpos y el movimiento.

[8] Hobbes (1839b), p. xcii, líneas 187-191:

> Tunc ego decreram *De corpore* scribere librum,
> Cuius materias tota parata fuit.
> Sed cogor differe; *pati tot tantaque foeda*
> *Apponi iussus crimina, nolo, Dei.*
> Divinas statuo quam primum absolvere leges.

[9] *Ibid.*, líneas 200-201:

> Militat ille liber nunc regibus omnibus, et qui
> Nomine sub quovis regia iura tenent.

[10] Para discusiones generales sobre esta distinción, véanse Rossini (1988) y Ferrarin (2001), pp. 161-184.

movimiento de miembros".[11] Se trata de un mundo gobernado por las leyes de la naturaleza, pero en el que están ausentes las leyes humanas y, en consecuencia, también la justicia.[12] El mundo artificial, en cambio, gira en torno de un cuerpo creado por nosotros mismos con el fin de regular nuestras relaciones mutuas. La denominación de este "hombre artificial" es "*commonwealth*" o "Estado", y "en él, la *soberanía* es un *alma* artificial", los magistrados, "*articulaciones* artificiales", y las leyes, "*razón* y *voluntad* artificiales".[13] Este cuerpo político adquiere existencia en virtud de la celebración de pactos y convenios que tienen el efecto de reunir sus elementos de una manera análoga a como lo hiciera "aquel *Fiat*, o *Que el hombre sea creado*, pronunciado por Dios al momento de la Creación".[14]

¿Dónde encajaría el concepto de libertad dentro de este esquema? Supóngase que, al plantear esta cuestión, comenzamos por el inicio del *Leviathan*, examinando su tabla de contenidos. De inmediato salta a la vista que Hobbes le asigna allí al concepto de libertad un lugar mucho más prominente que el que le había otorgado en sus obras políticas anteriores. Ni en *The Elements* ni en el *De cive* hay un capítulo especialmente dedicado al tema; en cambio, el capítulo 21 del *Leviathan* se titula "De la libertad de los súbditos".[15] Además, si nos dirigimos a esa parte del texto de Hobbes, nos encontramos con uno de los desarrollos más destacables de toda su filosofía política.[16] Mientras que antes había definido la libertad –primero en el *De cive* y luego, una vez más, en ocasión de su crítica a White– en términos de ausencia de obstáculos al movimiento, ahora la define como ausencia de obstáculos *externos* al movimiento. Las primeras palabras del capítulo 21 son las siguientes:

> LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición (por "oposición" entiendo "ausencia de obstáculos externos al movimiento") y puede predicarse tanto de las criaturas irracionales y de las inanimadas como de las racionales. Pues de cualquier cosa que esté sujeta o circunscrita de forma tal que solo pueda moverse dentro de un cierto espacio –espacio delimitado por la oposición de algún cuerpo externo– decimos que no tiene libertad para ir más allá.[17]

Ahora Hobbes considera que, como ya había dado a entender en el capítulo 14, cuando hablamos de libertad "en el sentido propio de la palabra", no podemos

[11] Hobbes (1996), Introducción, p. 9.
[12] *Ibid.*, cap. 13, p. 90.
[13] *Ibid.*, Introducción, p. 9.
[14] *Ibid.*, pp. 9-10.
[15] *Ibid.*, Índice, p. 6.
[16] Véase Hood (1967), un análisis con el cual estoy considerablemente en deuda.
[17] Hobbes (1996), cap. 21, p. 145.

estar hablando de otra cosa que de la "ausencia de obstáculos externos".[18] "Libertad en el sentido estricto de la palabra", reafirma, no es otra cosa que "libertad corporal", la libertad que tienen los cuerpos de moverse sin ningún impedimento físico externo.[19]

Con la introducción de esta nueva definición, Hobbes no solo modifica la línea de pensamiento que venía recorriendo, sino que la contradice. Al definir en el *De cive* el concepto de libertad, afirmaba que la libertad humana podía verse suprimida tanto merced a simples impedimentos que tornan imposible que ejerzamos nuestras capacidades a voluntad como en virtud de impedimentos arbitrarios que inhiben la voluntad misma. Pero en el *Leviathan*, el concepto de impedimento arbitrario es omitido. Los únicos impedimentos que suprimen la libertad resultan ser, ahora, los que tienen el efecto de dejar a un cuerpo físicamente desprovisto de poder.[20] Como vimos, se trata de aquellas formas de oposición que dejan a un cuerpo "de tal modo sujeto o circunscrito que no puede ya moverse", al estar impedido de realizar los movimientos de que es naturalmente capaz.

Se dice que estas consideraciones se aplicarían por igual a criaturas vivientes y a cuerpos inanimados tales como –es el ejemplo recurrente de Hobbes– una masa de agua. En este punto, el contraste con sus análisis previos no podría ser más marcado. Al haber abandonado el concepto de impedimento arbitrario, el autor nos asegura ahora que "la libertad del hombre" no radica sino en encontrar que "no hay barreras" que le impidan hacer lo que tiene la voluntad de hacer.[21] La única forma de libertad humana "que merece el nombre de *libertad*" consiste en la ausencia de tales impedimentos absolutos al movimiento.[22] Por esta razón, más que por ninguna otra, la tesis de que "la posición de Hobbes con respecto a la libertad no muestra mayores variaciones" a lo largo de la evolución de su pensamiento político carece de todo sustento.[23]

La nueva definición de Hobbes no aparece de manera repentina en las páginas del *Leviathan*. Ya la había anunciado por primera vez en 1645, año en que elaboró su primera réplica a John Bramhall a propósito de la cuestión de la libertad de la voluntad. Este primer *round* en el largo combate que mantuvo con Bramhall fue propiciado por William Cavendish, conde de Newcastle, a quien ya presentamos como empleador de Hobbes a comienzos de la década de 1630. Al estallar la guerra civil, en el otoño de 1642, Newcastle fue designado por

[18] *Ibid.*, cap. 14, p. 91.
[19] *Ibid.*, cap. 21, p. 147.
[20] *Ibid.*, cap. 14, p. 91.
[21] *Ibid.*, cap. 21, p. 146.
[22] *Ibid.*, cap. 21, p. 147.
[23] Pettit (2005), p. 150.

Carlos I como comandante de sus tropas en el norte de Inglaterra, y en 1643 se le retribuyeron con el título de marqués los prestos y generosos servicios brindados a la causa realista. Pero el desastre sobrevino cuando Newcastle se vio enfrentado con las fuerzas parlamentarias conjuntas en la batalla de Marston Moor, en julio de 1644. Resultó vencido con un número lamentable de bajas y se vio forzado a fugarse a los Países Bajos de manera urgente e ignominiosa. Desde allí se dirigió, en la primavera de 1645, a la corte en el exilio de la reina Enriqueta María, en París, en donde se integró en los círculos eruditos y restableció su trato con Hobbes.[24]

De acuerdo con *The Questions Concerning Liberty*, apenas después de su llegada Newcastle invitó a Hobbes y Bramhall a mantener, en su presencia, un debate sobre la libertad de la voluntad.[25] Fue así que Hobbes escribió su argumentación bajo la forma de una carta dirigida a Newcastle, la que habría compuesto en el verano de 1645.[26] Pero su carta fue mucho más que el registro de su réplica, pues en sus páginas de cierre Hobbes anuncia que varias ideas nuevas "relativas a esta cuestión vinieron a mi mente desde la última vez que reflexioné sobre el tema", en ocasión de debatir con Bramhall.[27] Resultó que estas ideas incluían su nueva concepción de la libertad, que procedió a enunciar por primera vez. "Concibo la *libertad*", afirma, "como algo que es correcto definir en los siguientes términos: *la libertad es la ausencia de todos los impedimentos a la acción que no se hallan comprendidos ni en la naturaleza ni en la cualidad intrínseca del agente*".[28] Una o dos páginas más adelante, agrega que esto equivale a decir que "la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos" y que la misma no puede ser suprimida a causa de ninguna limitación que sea intrínseca al agente involucrado.[29]

Hobbes nunca tuvo la intención de que su carta a Newcastle se publicara, y le pidió muy especialmente a Newcastle que revelara su contenido "solo a [su] señor obispo".[30] Pero, tal como se lamentara más tarde en *The Questions Concerning Liberty*, su confianza fue defraudada.[31] Un conocido francés que había oído sobre la carta pero que no entendía inglés, pidió permiso a Hobbes para hacerla traducir por un joven inglés que, como Hobbes remarca con amar-

[24] Trease (1979), pp. 134-145.

[25] Hobbes (1841b), p. 2; cf. Hobbes (1840a), p. 239.

[26] Véase Lessay (1993), pp. 31-38; sobre el círculo de Newcastle en París, véase Jacob y Raylor (1991), pp. 215-222.

[27] Hobbes (1840a), p. 278.

[28] *Ibid.*, p. 273.

[29] *Ibid.*, pp. 275-276.

[30] *Ibid.*, p. 278. Sobre el sentido del deseo de Hobbes de que se guardara discreción, véase Hoekstra (2006a), pp. 52-54.

[31] Para la explicación del propio autor, véase Hobbes (1841b), pp. 25-26.

gura, "recurrió a él".[32] Este joven, a quien Hobbes califica de hábil escritor, aprovechó la oportunidad para hacer una copia para sí, y, sin que Hobbes lo supiera, procedió a publicarla. La carta apareció bajo el título con el que se la conoce desde entonces, *De la libertad y la necesidad.*

De modo que el momento en que Hobbes cambió de parecer con respecto a la definición de libertad puede datarse, con cierta precisión, en los meses que median entre su debate con Bramhall –en la primavera de 1645– y su carta a Newcastle –más tarde, en el transcurso de ese mismo año. No obstante, la reaparición de esta nueva definición en el *Leviathan* ha quedado marcada como un hito histórico. Recién en 1654, el joven y hábil escritor inglés (que era, en realidad, John Davies, el historiador de la guerra civil) trató de publicar *Of Liberty and Necessity*[33] y, para ese entonces, la nueva concepción de Hobbes sobre la libertad y la acción libre ya había salido de imprenta hacía tres años. Aunque Hobbes ya anunciaba su nueva definición en su carta a Newcastle, fue en el *Leviathan* donde la dio a conocer al mundo por vez primera.

III

¿Qué puede haber llevado a Hobbes a cambiar su perspectiva sobre la definición de libertad? Parece haber, por lo menos, dos respuestas diferentes o, mejor dicho, dos tipos diferentes de respuestas. En primer lugar, al reformular su definición de modo tal de dejar de lado las nociones de impedimento arbitrario o intrínseco, Hobbes fue capaz de unir varios cabos que habían quedado sueltos en sus análisis anteriores.

Un problema que aparecía tanto en *The Elements* como en el *De cive* era la falta de una percepción clara de la relación entre poseer la libertad de actuar y poseer el poder para realizar la acción en cuestión. Recién tras arribar a su distinción entre impedimentos externos y limitaciones intrínsecas Hobbes fue capaz de formular, con similar claridad, la distinción entre libertad y poder.

El primer intento de Hobbes por articular esta distinción puede hallarse en su carta a Newcastle, donde la aplica, en principio, al movimiento de los cuerpos naturales, retomando el ejemplo de la masa de agua:

> Se considera que el agua desciende *libremente*, o que tiene la *libertad* de descender por el cauce del río, a causa de que no hay impedimento alguno para que siga por el curso del mismo, aunque no para que lo atraviese de lado a lado, puesto que las orillas son impedimentos. Y aun cuando el agua no puede ascender, ningún hombre dice, sin

[32] *Ibid.*, p. 25

[33] Parkin (2007), pp. 153-154.

embargo, que carece de la *libertad* de hacerlo, sino de la *capacidad* o del *poder*, pues el impedimento estriba en la naturaleza del agua y es intrínseco a ella.[34]

Consideraciones de la misma clase son ulteriormente aplicadas, *pari passu*, a los movimientos de los cuerpos humanos:

> Así también decimos que quien está atado carece de la *libertad* de moverse, pues el impedimento no radica en él, sino en sus ataduras; mientras que de quien está enfermo o tullido no decimos lo mismo, pues en esos casos los impedimentos se encuentran en ellos mismos.[35]

En otras palabras: mientras que los impedimentos intrínsecos suprimen el poder, solo los impedimentos externos suprimen la libertad.

Hobbes ofrece una versión más esclarecedora del argumento al comienzo del capítulo 21 del *Leviathan*, donde lo hace público por vez primera:

> Y así, de todas las criaturas vivientes, cuando están encarceladas o aprisionadas por muros o cadenas, y del agua, cuando es mantenida en su cauce por presas o canales, siendo que de otro modo se esparciría por un espacio más amplio, acostumbramos decir que no están en libertad de moverse del modo como lo harían a falta de esos impedimentos externos. Pero cuando lo que impide el movimiento reside en la constitución de la cosa misma, no decimos que carece de libertad sino de la capacidad de moverse, como ocurre cuando una piedra permanece quieta, o cuando un hombre se halla sujeto a su cama a causa de una enfermedad.[36]

Aquí, Hobbes invoca y repudia al mismo tiempo un *topos* estándar de la escolástica según el cual (como expresara Roderico de Arriaga en sus *Disputationes*, de 1644) "alguien impedido de caminar a causa de una enfermedad que lo afecta intrínsecamente y alguien constreñido por ataduras extrínsecas" puede decirse igualmente que "carecen aquí y ahora de libertad para moverse".[37] Por el contrario, replica Hobbes, uno y otro caso deben ser categóricamente diferenciados. Si la realización de una acción que se encuentra dentro de las posibilidades de alguien se ve obstaculizada extrínsecamente, entonces esa persona está siendo

[34] Hobbes (1840a), pp. 273-274.

[35] *Ibid.*, p. 274.

[36] Hobbes (1996), cap. 21, pp. 145-146.

[37] Arriaga (1643-1655), vol. 3, 6. 1 (de la página 45, col. 2, a la página 46, col. 1): "quod quis morbo intrinseco impediatur ambulare, vel quod ab extrinseco detineatur ligatus, idem omnino est in ordine ad carendum hic & nunc libertate ad ambulandum". Debo esta referencia a Annabel Brett.

privada de su capacidad normal de actuar y, en consecuencia, puede decirse que ha perdido su libertad. Pero si la realización de la acción es impedida solamente por una deficiencia intrínseca, originada en la propia constitución del agente, de lo que este carece no es de libertad sino de la capacidad inherente. No es libre de realizar la acción, pero tampoco se verifica lo contrario; simplemente es incapaz, y la cuestión de la libertad ni se plantea.[38]

Un segundo cabo suelto proviene de la aparente ambigüedad de Hobbes respecto de si la acción realizada bajo coacción debe distinguirse o no de la acción voluntaria. Aunque en el capítulo 22 de *The Elements* había dado una respuesta afirmativa a esta cuestión, la misma entraba en tensión con su concepción –eminentemente antiaristotélica– de la acción voluntaria, de acuerdo con la cual un hombre que arroja sus bienes al mar por temor a morir ahogado no está actuando en contra de su voluntad. Esta tensión se vio acentuada con la introducción, en el *De cive*, del concepto de impedimento arbitrario. Como hemos visto, se afirma allí que los impedimentos arbitrarios suprimen la libertad de acción y que el temor constituye un ejemplo de impedimento arbitrario. Esto implica que el temor suprime la libertad, una idea que Hobbes contradice tanto en el *De cive* como en *The Elements*, sobre todo al considerar la cuestión de si los pactos realizados por temor son voluntarios o no.[39]

Fue recién con la introducción de la distinción entre impedimentos externos e intrínsecos que estos problemas finalmente se resolvieron. Ahora se considera que la libertad solo puede ser suprimida a causa de impedimentos externos, y, claramente, el temor no constituye un ejemplo de impedimento externo. Lejos de ello, tal como Hobbes lo define en el capítulo 6 del *Leviathan*, el temor es uno de los "resortes interiores" del movimiento voluntario.[40] Una vez más, esta solución aparecía por primera vez en la carta a Newcastle[41] y reaparece en el capítulo 21 del *Leviathan*. Con el humor ácido que lo caracteriza, Hobbes pone fin al argumento de forma contundente, volviendo sobre el ejemplo de Aristóteles. Ahora sostiene que "cuando un hombre arroja sus bienes al mar por *temor* a que el barco se hunda", no solo actúa voluntariamente, sino *muy* voluntariamente.[42]

Cuando decimos que el hombre actúa voluntariamente, ¿equivale ello a decir que lo hace libremente? En el capítulo 23 de *The Elements*, Hobbes respondía que no, distinguiendo expresamente entre actuar de manera libre y actuar bajo

[38] Gauthier (1969), pp. 62-66, examina la coherencia de esta posición; Kramer (2001) cuestiona la distinción entre libertad y capacidad de actuar.

[39] Hobbes (1969a), 15. 13, pp. 79-80; Hobbes (1983), 2. 16, p. 104.

[40] Hobbes (1996), cap. 6, pp. 37, 41.

[41] Hobbes (1840a), pp. 261, 265.

[42] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146. Las segundas itálicas fueron añadidas.

compulsión o coacción. Pero jamás explica esta distinción, y en esta instancia no hace nada para aclarar o ampliar su argumento, ni en la carta a Newcastle ni en el *Leviathan*.[43] Lo máximo que se siente capaz de afirmar en el segundo de estos textos –volviendo sobre el caso del hombre que arroja sus bienes al mar– es que este "puede rehusar hacerlo si quiere" y que, por ende, "ha de tratarse de la acción de un agente libre".[44] Sin embargo, como deja en claro la manera en que expresa el punto, ello solo significa que el hombre era libre de realizar la acción o de rehusar llevarla a cabo; pero Hobbes no se pronuncia todavía sobre la cuestión de si la acción en sí misma fue o no realizada libremente.

No obstante, si nos remitimos a *The Questions Concerning Liberty*, encontramos que este cabo suelto finalmente se ata.[45] Acicateado allí por Bramhall, Hobbes introduce por primera vez una distinción libre de toda ambigüedad entre agentes que pueden ser o no libres de actuar y acciones que pueden ser o no realizadas libremente. Al referirse a los agentes, sostiene lo mismo que antes: son libres de actuar siempre que no se vean obstaculizados desde el exterior.[46] Al referirse a las acciones, afirma que si son realizadas voluntariamente, entonces son realizadas libremente, "puesto que lo libre y lo voluntario son una y la misma cosa".[47] Ante un Bramhall indignado por esta reducción de la idea de acción libre a la de acción voluntaria, Hobbes responde alegremente que "efectivamente, considero que todos los actos voluntarios son libres y que todos los actos libres son voluntarios".[48]

Habiendo por fin aclarado su posición, Hobbes trata de incorporarla a su teoría política en la versión latina del *Leviathan*, publicada en 1668.[49] En la versión inglesa de 1651, el pasaje completo que hemos estado examinando reza como sigue:

> Cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *temor* a que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, muy voluntariamente, y puede rehusar hacerlo si así lo quie-

[43] Hobbes (1840b), p. 273 ya hacía referencia al agua descendiendo "libremente". Pero apenas necesita agregar que en este caso la cuestión de la relación con la acción voluntaria no se plantea.

[44] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146.

[45] Pero Hobbes (1973), 33. 3, p. 377, ya parece sugerir que de un hombre que actúa bajo compulsión puede decirse, sin embargo, que actúa libremente (*libere*). Resulta bastante sorprendente que no retome esta fórmula en su carta a Newcastle.

[46] Hobbes (1841b), pp. 61-62.

[47] *Ibid.*, p. 226.

[48] *Ibid.*, p. 365.

[49] La versión latina del *Leviathan*, aparecida por primera vez en la *Opera philosophica* de Hobbes, en 1668, fue editada en Ámsterdam por Johan Blaeu; en 1670, la misma casa editora publicó separadamente el *Leviathan*. Véase Macdonald y Hargreaves (1952), pp. 34, 77-78, y cf. Skinner (2002a), vol. 3, p. 29. Para la correspondencia relativa a la edición de 1668, véase Hobbes (1994), vol. 2, p. 693.

> re. Su acción, por tanto, es la de un hombre *libre*. Asimismo, hay veces en que un hombre salda sus deudas sólo por *temor* a ser llevado preso; y como nadie le impide optar por la prisión, su acción es la de un hombre en *libertad*.[50]

En la traducción de 1668, este argumento es simplificado y, a la vez, reescrito de modo tal de acentuar la distinción que Hobbes no supo hacer previamente:

> Cuando alguien, por temor a naufragar, arroja sus bienes al mar, lo hace voluntariamente, pues, de haberlo querido, podría haberse abstenido de hacerlo. Por tanto, lo hizo *libremente*. Asimismo, un hombre que salda una deuda por temor a ser encarcelado la salda *libremente*.[51]

Aquí, Hobbes explicita el presupuesto que Bramhall había extraído de sus palabras doce años antes, a saber: que los conceptos de acción voluntaria y acción libre no son más que dos nombres para designar la misma cosa.

Lo más importante de todo es que la nueva definición le permite a Hobbes desechar la sospecha persistente de que sus dos concepciones diferentes sobre los límites de la libertad no serían conciliables. Por un lado, ha sostenido que seguimos siendo libres mientras no hemos concluido de deliberar; pero, por el otro, ha aducido también que permanecemos libres a menos que se nos impida realizar una acción que se halla en nuestro poder llevar a cabo. ¿Cuál se supone que es la relación que guardan estas dos concepciones? Hobbes asevera todo el tiempo que un hombre que, tras la debida deliberación, toma la decisión de realizar una determinada acción pone fin a su libertad. Pero ahora está en condiciones de afirmar, al mismo tiempo, que un hombre que realiza una acción de la que es capaz puede seguir siendo considerado libre si, en el momento de tomar la decisión de actuar, no se halla impedido de actuar por ningún obstáculo externo. Aunque le pone un fin a su libertad, lo hace actuando de manera libre. Finalmente, las dos concepciones encajan la una con la otra.

IV

Hasta aquí me he concentrado en las razones, intrínsecas a la estructura de la teoría de Hobbes, que lo llevan a introducir una nueva definición de libertad en el *Leviathan*. Pero su deseo de redefinir el concepto con vistas a ampliar su

[50] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146.

[51] Hobbes (1841a), cap. 21, p. 160: "quando aliquis metu naufragii bona sua in mare proiicit; nam libenter id facit, potuitque, si noluisset, non facere; *libere* ergo fecit. Sic ille qui metu carceris debitum solvit, *libere* solvit."

espectro de aplicabilidad también obedecía a razones externas. Con esta jugada, Hobbes fue capaz de montar un poderoso ataque contra muchos de los nuevos enemigos de la soberanía absoluta, quienes adquirieron una importancia fatídica en Inglaterra durante el período que se abre con la publicación del *De cive*, en 1642.[52]

Hobbes no tarda en identificar a estos nuevos adversarios intelectuales, y en las páginas finales del *Leviathan* posa su dedo acusador sobre dos grupos vinculados entre sí. Uno es el de los clérigos sediciosos –tanto papistas como presbiterianos–[53] cuyas teorías políticas y morales estigmatiza ahora calificándolas de simples hechizos de espíritus engañadores.[54] Más tarde, Hobbes volverá al ataque, con mucha más virulencia aún, en el *Behemoth*, el relato sobre las guerras civiles cuyo borrador escribió en algún momento de la década siguiente a la restauración de la monarquía, ocurrida en 1660.[55] "Los ministros presbiterianos", reconoce ahora, "fueron los predicadores más diligentes de la última sedición".[56] Fueron ellos quienes trataron de "hacerle creer al pueblo que estaba siendo oprimido por el rey", y fueron ellos, más que nadie, los que convencieron al pueblo de que la rebelión se hallaba justificada.[57]

El otro grupo de enemigos a los que se apunta sobre el final del *Leviathan* habría contaminado las fuentes de la teoría política y moral con el veneno de los políticos paganos.[58] Según indica Hobbes, aquí está aludiendo a los "escritores demócratas", como le gustaba llamarlos, quienes delinearon sus principios políticos a partir de "las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos".[59] Cuando en el capítulo 29 del *Leviathan* Hobbes analiza "*aquellas cosas que debilitan y conducen a la* DISOLUCIÓN *de un Estado*", incluye el estudio y la enseñanza de

[52] Metzger (1991), pp. 13-53, y Sommerville (1996) proporcionan valiosas explicaciones de cómo la teoría política de Hobbes fue diseñada para apoyar a ciertos grupos e intereses específicos en la década de 1640. Tienen poco qué decir, en cambio, sobre su teoría de la libertad, y mi presente análisis puede ser leído como un complemento de sus comentarios.

[53] Hobbes (1996), cap. 47, p. 476.

[54] *Ibid.*, Repaso y conclusión, p. 491.

[55] No hay ninguna edición cuidada de *Behemoth*, aunque la edición definitiva de Paul Seaward está próxima a aparecer en la serie de Clarendon de las obras de Hobbes. Mientras tanto, he optado por citar del manuscrito revisado por el propio Hobbes, preservado en el St. John's College de Oxford como MS 13, aunque he añadido las referencias a la paginación de la edición moderna estándar (Hobbes, 1969b). El manuscrito de St. John se halla foliado y paginado; para citar las referencias he preferido seguir su paginación. El manuscrito estuvo a cargo de uno de los últimos amanuenses de Hobbes, James Wheldon, e incluye correcciones y supresiones realizadas por propia mano de Hobbes. Sobre Wheldon como amanuense, véase Skinner (2005a), pp. 156-157.

[56] St. John's MS 13, p. 43; cf. Hobbes (1969b), p. 47.

[57] St. John's MS 13, pp. 24, 53, 150; cf. Hobbes (1969b), pp. 26, 57, 159.

[58] Hobbes (1996), Repaso y conclusión, p. 491.

[59] *Ibid.*, cap. 21, p. 149, y cap. 29, p. 226.

estos autores clásicos entre "las causas más frecuentes" de "rebelión, sobre todo contra la monarquía".[60] Las mismas acusaciones fueron lanzadas, una vez más, en el *Behemoth*, donde los "caballeros demócratas" son denunciados con mayor dureza aún.[61] En efecto, se los señala allí como "los más grandes opositores a los intereses del rey" y los promotores principales, junto con los predicadores presbiterianos, de los actos de traición y las guerras civiles ocurridas en los últimos tiempos.[62]

Lo que Hobbes más detesta de los escritores demócratas es que, movidos por una equivocada reverencia hacia la Antigüedad clásica, popularizaron una cantidad de creencias erróneas y peligrosas acerca del concepto de libertad. Según Hobbes, aquellos se habrían dejado engañar por el atractivo aparente de la palabra y, "llevados por la lectura de esos autores griegos y latinos", llegaron a adquirir, "oculto bajo una falsa apariencia de libertad", el hábito de propiciar tumultos.[63] El resultado fue "un derramamiento de sangre tal que, me parece, bien puede decirse que por nada se ha pagado un precio tan alto como el que pagaron estas regiones de Occidente por el aprendizaje de las lenguas griega y latina".[64] Las mismas acusaciones se repiten en el *Behemoth*, obra en la que Hobbes se refiere a la desastrosa influencia ejercida por "los libros escritos por hombres célebres de los antiguos Estados griego y romano".[65] "¿Cómo puede ser un buen súbdito de la monarquía", pregunta, alguien cuyos principios han sido tomados de estos presuntos amigos de la libertad, "quienes, las pocas veces que hablan de los reyes, lo hacen aludiendo a ellos como a lobos u otras bestias feroces?"[66]

Según Hobbes, el error que ha causado todo el problema es, puntualmente, la creencia de que la libertad consiste en vivir a salvo de todo poder arbitrario y de que, en consecuencia, solo podemos esperar vivir como hombres libres bajo Estados libres, entendidos estos como el término opuesto de las monarquías. Como observa en el capítulo 21 del *Leviathan*, este fue originalmente el punto de vista de los antiguos atenienses, a quienes se les había inculcado "que ellos eran hombres libres y que todos los que vivían bajo monarquías eran esclavos".[67] Más tarde, esta doctrina se convirtió en un artículo de fe para los romanos, quienes también "fueron educados en el odio hacia la monarquía".[68] Ahora, afirma Hobbes, ha pasado a ser una creencia central de todos nuestros

[60] *Ibid.*, cap. 29, pp. 221, 225.
[61] MS 13 de St. John, p. 24; cf. Hobbes (1969b), p. 26.
[62] MS 13 de St. John, pp. 26, 36; cf. Hobbes (1969b), pp. 28, 39.
[63] Hobbes (1996), cap. 21, pp. 149-150.
[64] *Ibid.*, p. 150.
[65] MS 13 de St. John, p. 3; cf. Hobbes (1969b), p. 3.
[66] MS 13 de St. John, p. 149; cf. Hobbes (1969b), p. 158.
[67] Hobbes (1996), cap. 21, p. 150.
[68] *Ibid.*

autores demócratas, quienes continúan predicando "que los súbditos de un Estado popular gozan de libertad, mientras que los de una monarquía son todos esclavos".[69] Hobbes reitera estas acusaciones en el *Behemoth*, donde las presenta en términos todavía más hostiles. No solo renueva su repudio a los textos clásicos en los que el gobierno republicano se ve "ensalzado con el nombre glorioso de libertad, y la monarquía, deshonrada con el nombre de tiranía".[70] De manera explícita añade que no fue casual que, al estallar la guerra civil inglesa, "la mayor parte de la Cámara de los Comunes" estuviera integrada precisamente por lectores y admiradores de esos textos sediciosos.[71]

Indudablemente Hobbes estaba en lo cierto al subrayar que, durante la década que siguió a la publicación del *De cive*, estos argumentos cobraron una importancia sin precedentes dentro del debate público inglés. Desde el momento en que estalló la guerra civil, los principales miembros del Parlamento continuamente hicieron hincapié en la importancia que tiene el poder vivir como hombres libres en lugar de como vasallos o esclavos de reyes absolutos. En un escrito de 1642, John Marsh recordaba a sus lectores que, en Inglaterra, la libertad de los súbditos se "funda en la *Carta Magna*", la que reivindica la condición de *liber homo* u hombre libre.[72] Pocos meses más tarde, el autor anónimo de *A Soveraigne Salve* se refirió en iguales términos a la importancia de saber "cómo atemperar y conducir hombres libres", aclarando además que esto incluye conocer cómo gobernarlos de modo tal que no "lleguen a convertirse en esclavos a instancias de las prácticas y los vicios de terceros".[73] William Prynne, por su parte, también resaltó, en su *Soveraigne Power of Parliaments*, de junio de 1643, que los ingleses eran *hombres libres* y que jamás establecerían voluntariamente un gobierno bajo el cual "se los convirtiera a ellos y a su *posteridad* en *esclavos* y *vasallos* absolutos y de por vida".[74]

Pero ninguno de estos autores estaba listo para extraer la conclusión claramente republicana de que si queremos evitar una servidumbre tal, tenemos que asegurarnos de establecer un Estado libre. Tras la ejecución de Carlos I, no obstante, sí empezamos a toparnos con este argumento. La tesis de que bajo una monarquía las perspectivas de vivir como hombres libres son muy pocas es expresada de un modo descarnado en el Acta de marzo de 1649, en la que la figura de rey es abolida. Allí, la monarquía es presentada como algo peligroso para la libertad del pueblo, y se nos dice que "en la mayoría de los

[69] *Ibid.*, cap. 29, p. 226.
[70] MS 13 de St. John, p. 3; cf. Hobbes (1969b), p. 3.
[71] *Ibid.*
[72] Marsh (1642), pp. 8, 33.
[73] *A Soveraigne Salve* (1643), p. 36.
[74] Prynne (1643), parte 1, p. 91.

casos, el poder y la prerrogativa reales han sido utilizados para oprimir, empobrecer y esclavizar a los súbditos".[75] La tesis positiva de que la libertad siempre está más garantizada bajo regímenes republicanos se expone de un modo igualmente contundente en la *Declaration* oficial de marzo de 1649, en la cual se brinda apoyo a la decisión de establecer un gobierno "bajo la forma de un Estado libre".[76] Con el establecimiento de la república, se nos asegura, "todo *impedimento* para lograr la *paz* y la *libertad* de la *nación*" queda eliminado. La *Declaration* exhorta al pueblo a reconocer de qué modo Venecia, Suiza y "otros *Estados libres* superan en *riqueza, libertad, paz* y *felicidad* a aquellos que no lo son", y concluye que esta es la razón por la que siempre será preferible "una *Republique* a un rey que *ejerza la tiranía* sobre el pueblo", siendo este último un régimen que siempre tenderá "a la esclavitud y opresión" de sus miembros en calidad de súbditos.[77]

Es verdad que, aun llegados a esta instancia, los pronunciamientos oficiales del Parlamento Rabadilla denotan cierta cautela. No expresaban que los reyes inevitablemente esclavizan a sus súbditos; simplemente afirmaban que existe una tendencia natural a que las cosas ocurran de ese modo y que, por tanto, siempre será más seguro vivir en una república o Estado libre. Pero todo esto no significa que los enemigos de la monarquía inglesa no dispusieran del argumento más fuerte. Como hemos visto, la tesis de que la sola presencia de un poder arbitrario tiene el efecto de reducir a los ciudadanos a la condición de esclavos, y de que, en consecuencia, no podemos esperar vivir como hombres libres si no es en Estados libres, ya había sido un tópico central, no solo en las historias de Tito Livio y de Tácito, sino también en los tratados renacentistas más prominentes sobre el *vivere libero*, como los de Contarini y Maquiavelo. La idea asociada de que cuanto más ligado se está a los reyes, tanto más posibilidades se tiene de padecer una esclavitud ignominiosa, llevaba también mucho tiempo arraigada en la conciencia popular. Andrea Alciato supo representar la idea con notable claridad en sus *Emblemata* de 1550 (figura 14),[78] tras lo cual la imagen se retomó numerosas veces.[79] La advertencia que se expresa en el epigrama que acompaña el emblema de Alciato es esta: "de la presuntuosa corte se comenta que, aunque mantiene a los cortesanos del palacio, los sujeta con grilletes de oro".[80] Una ironía de la vida bajo la monarquía, se nos intenta

[75] Gardiner (1906), p. 385.

[76] *A Declaration* (1649), portada.

[77] *Ibid.*, pp. 5, 16, 20-21.

[78] Alciato (1550), p. 94.

[79] Por ejemplo, Whitney (1586), p. 202; Boissard (1593), p. 89; Peacham (1612), p. 206; La Perrière (1614), sig. E, 3r.

[80] Alciato (1550), p. 94: "Vana Palatinos quos ducat aula clientes, / Dicitur auratis nectere compedibus."

14. Andrea Alciato (1550), *Emblemata*, Lyon, p. 94.

mostrar, es que la condición de servidumbre resulta más peligrosa y molesta para aquellos que están cerca del sitial del poder que para los servidores más humildes.

Si nos remitimos a los escritos de los propagandistas contratados por el Estado inglés, encontraremos que se expresan en un tono todavía más llano. El más importante de estos escritores fue, por lejos, John Milton, quien a tan solo dos semanas de la ejecución de Carlos I publicó su *Tenure of Kings and Magistrates*, una defensa del derecho del pueblo a dar muerte al rey. Esta defensa del regicidio contribuyó a que Milton consiguiera el puesto de Secretario de Lenguas Extranjeras, para el que fue nombrado por el Consejo de Estado en marzo de 1649. Entre los asuntos que le fueron encomendados por el Consejo se hallaba la refutación del *Eikon Basilike*, el retrato peligrosamente popular de Carlos I como un mártir de su causa publicado poco más de una semana después de la muerte del rey. Milton respondió con sus *Eikonoklastes*, cuya primera edición apareció en octubre del mismo año. El principal interés de Milton es ofrecer un relato del proceder tiránico y despótico del rey antes de la guerra civil y durante su transcurso. Pero cuando esto lo lleva a considerar, en el capítulo 11, la respuesta del rey a las diecinueve propuestas que le dirigiera el Parlamento en 1642, Milton da un paso atrás para pasar a examinar las pretensiones constitucionales del rey, punto sobre el que insiste en la imposibilidad de vivir como hombre libre bajo cualquier forma de monarquía. Lo que sostiene es que si somos obligados a vivir sometidos a un rey cuyas prerrogativas son tan amplias que hay muchas cosas que no podemos poseer "sin gozar de la gracia y del favor de una única persona", entonces "ni constituimos una república ni somos libres"; no somos más que "una multitud de vasallos en posesión de un señor absoluto y dominados por él".[81] En otras palabras, es imposible vivir como un hombre libre si no es en el ámbito de un Estado libre.

Nos topamos con un rechazo no menos despiadado de la monarquía en otro apologista oficial del nuevo régimen, el poeta John Hall, a quien el Consejo de Estado le asignara, en mayo de 1649, la tarea de responder panfletos contra la república.[82] Este cumplió diligentemente con el encargo escribiendo *The Grounds and Reasons of Monarchy Considered*, trabajo que publicó a fines de 1650. Vivir bajo el dominio de un rey, afirma allí en un tono casi miltoniano, es "ser contabilizado como parte de la manada y como patrimonio de un individuo" a quien estamos "sujetos de un modo absoluto".[83] Bajo tales regímenes, aun en el caso de que logremos promover nuestros intereses, el resultado no será otro "que una escla-

[81] Milton (1962), p. 458.

[82] Green (1875), p. 139. Sobre Hall como propagandista, véase Smith (1994), pp. 187-190, 213-215.

[83] Hall (1650), pp. 1-2; cf. Milton (1991), p. 32.

vitud más esplendorosa y peligrosa".[84] En cuanto a sus adversarios intelectuales, Hall señala especialmente al *De cive* de Hobbes como una obra "erigida, más que nada, para reafirmar la monarquía",[85] pero se resiste a dejarse impresionar por esas etéreas y fantásticas construcciones levantadas en defensa de los reyes.[86] "La monarquía", replica, "es realmente una enfermedad del gobierno", y solo podemos esperar reconducir al pueblo "a su prístina libertad y a la hija de esta, la felicidad", si dicha enfermedad es erradicada.[87] De acuerdo con Hall, no hay dudas respecto de que vivir bajo una monarquía es vivir como un esclavo.

Mientras tanto, el propio Parlamento Rabadilla hizo pública, de manera expresa, su adhesión al republicanismo al encomendar la confección de un nuevo Gran Sello en el mes de inicio de su mandato (figura 15). El reverso exhibía un mapa de Inglaterra e Irlanda, mientras que el anverso exaltaba con lenguaje altisonante los valores de la república. Falta la figura del rey, falta la Cámara de los Lores; todo lo que vemos como representación soberana del pueblo es a los miembros de la Cámara de los Comunes sentados y a su vocero. Alrededor del borde se lee: "1651, el tercer año de la libertad restaurada por bendición de Dios".[88] En otras palabras, únicamente aboliendo la monarquía puede gozarse de libertad.

Recientemente se ha intentado argumentar que "el antirrepublicanismo no es un tópico central" en el *Leviathan*.[89] Como trataré de mostrar a continuación, posiblemente este juicio no pueda fundamentarse. Hobbes conoce bien a los autores republicanos, en particular a John Hall, cuyo amigo John Davies comentara que "toda la intelectualidad de *Malmesbury*" tenía a las habilidades de Hall en alta estima.[90] Uno de los principales propósitos polémicos de Hobbes en la segunda parte del *Leviathan* es el de desafiar y desacreditar los argumentos propuestos por Hall y los propagandistas que comparten su causa, sobre todo el argumento de que –como expresara Hall– si estoy obligado a vivir bajo una monarquía absoluta, entonces "mi propia libertad natural me es arrebatada".[91] Lo que hay que indagar es exactamente de qué modo Hobbes entiende y trata de replicar la tesis republicana clave de que no puede haber libertad sin independencia y de que, por tanto, no existen posibilidades de vivir como hombres libres si no es en el seno de un Estado libre.

[84] Hall (1650), pp. 1-2.

[85] *Ibid.*, p. 50.

[86] *Ibid.*, pp. 52-53.

[87] *Ibid.*, pp. 54-55.

[88] Para una explicación del sello, véase Kelsey (1997), pp. 93-100. La razón de su datación tardía es que una versión anterior, confeccionada por Thomas Simon en febrero de 1649, resultó ser insuficientemente resistente y tuvo que ser acuñada nuevamente.

[89] Collins (2005), p. 184.

[90] Davies (1657), sig. A, 1r.

[91] Hall (1650), p. 16.

15. Great Seal of the English Commonwealth.

V

Hobbes reconoce la necesidad de hacer frente a los teóricos de la libertad republicana en su propio terreno. Como advierte al comienzo del capítulo 21 del *Leviathan*, la pregunta clave que es preciso hacer es qué significa ser un HOMBRE LIBRE.[92] Por supuesto, ya había planteado antes esta cuestión: en *The Elements* se había preguntado qué podía significar considerarse a uno mismo, "aun estando sometido, un HOMBRE LIBRE",[93] y en el *De cive* había indagado, de modo semejante, qué podía significar que los súbditos reclamaran el estatus

[92] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146.
[93] Hobbes (1969a), 23. 9, p. 134.

de *liberi*, habiendo sostenido previamente, en *The Elements*, que la palabra *liberi* "significaba 'hombres libres'".[94] Por lo demás, como vimos, Hobbes ya había dejado en claro en ambos textos su completa desaprobación de la concepción republicana del *liber homo* u hombre libre, a la que rechazaba calificándola de abuso del lenguaje y autoengaño. Los que afirman ser hombres libres bajo un gobierno, sostenía, en realidad no están hablando en absoluto de libertad; simplemente, están expresando una suerte de anhelo social, remarcando que no son servidores personales y dando a entender con ello que tienen derecho a obtener un empleo honorable en el Estado.

Aunque le era profundamente hostil, Hobbes no tenía por ese entonces nada positivo para proponer en reemplazo de la teoría republicana de la libertad. Para la época en que escribe el *Leviathan*, sin embargo, ya había reconsiderado por completo su posición y estaba listo para iniciar una violenta contraofensiva.[95] Sus sugerencias previas sobre el anhelo social son dejadas ahora de lado, y no reaparecen en ninguna parte del *Leviathan*. El concepto de "hombre libre", en cambio, es colocado en el centro de su nuevo análisis de la libertad humana, y Hobbes procede a ofrecernos, en su estilo más rigurosamente científico, una definición formal del término.

Como ya había señalado antes, que un cuerpo cualquiera, humano o natural, esté en posesión de libertad significa tan solo que no se halla impedido, a causa de obstáculos externos, de ejercer sus capacidades naturales. Admitido esto, sostiene, la definición de hombre libre puede deducirse inmediatamente:

> Un HOMBRE LIBRE *es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido de realizar lo que tiene la voluntad de hacer.*[96]

Hobbes nos recuerda por qué, al referirnos a la libertad de los agentes, no podemos estar aludiendo a otra cosa que a la ausencia de obstáculos físicos a su capacidad de movimiento:

> Se hace un empleo abusivo de las palabras *libre* y *libertad* cuando se las aplica a cosas que no son *cuerpos*. Pues lo que no es susceptible de movimiento no puede estar sujeto a impedimento alguno. Por tanto, cuando se dice (por ejemplo) que el camino está libre, no quiere significarse que el camino posee libertad, sino que la tienen los que andan por él sin obstáculo.[97]

[94] Hobbes (1983), 9. 9, p. 168; cf. Hobbes (1969a), 23. 9, p. 134.

[95] Terrel (1997) encuentra mayor continuidad, pero más que nada porque se concentra exclusivamente en el valor republicano de la participación, sin decir nada sobre la significación de la definición de hombre libre de Hobbes.

[96] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146.

[97] *Ibid.*

En otras palabras, estar privado de libertad y haber perdido, en consecuencia, la condición de hombre libre equivale, simplemente, a ser "refrenado", en virtud de algún impedimento externo, de ejercer las propias capacidades –"fuerza e ingenio"– como a uno le plazca.

Hobbes sugiere tímidamente que, con esta definición, solo nos está recordando el "significado propio y generalmente admitido de la expresión 'hombre libre'".[98] Quizás sea este el momento más escandalosamente irreverente de todo el *Leviathan*. En verdad, la tesis de que un hombre libre es, simplemente, alguien que no enfrenta ningún obstáculo físico para ejercer sus capacidades como le plazca era por demás polémica. Como hemos visto, si es que existía algún significado generalmente admitido del término en cuestión, este era el de que un hombre libre es alguien que vive con independencia de la voluntad de terceros y que, en tal sentido, está a salvo de la posibilidad de ser arbitrariamente obstaculizado en la prosecución de los fines que se propone. De acuerdo con este punto de vista aceptado, lo que suprime nuestra libertad y nos convierte en esclavos es la sola existencia de un poder arbitrario, no el hecho de que se lo ejerza de un modo que nos impida actuar.

Durante la década de 1640, este contraste entre libertad y servidumbre había sido fuertemente reafirmado por las dos principales corrientes de oposición a la monarquía de los Estuardo. Lo encontramos en el centro del debate parlamentario al comienzo de la guerra civil, siendo el resumen más claro el de John Goodwin en su *Anti-Cavalierisme*, de octubre de 1642. Ser "hombres y mujeres libres", sostiene Goodwin, es "disponer de la propia persona y los propios recursos" como nos plazca. Si los gobernantes cuentan con un poder discrecional, uno estará obligado a vivir "conforme a las reglas de sus apetitos y placeres" y "a someterse en todo a su arbitrio y sus deseos". Ahora bien, decir que son "nuestros señores" significa aquí que uno está a merced de su voluntad y que, por tanto, ha perdido la condición de hombre libre, rebajándose a una "esclavitud y una servidumbre miserables".[99]

Esta misma idea fue expresada con mayor fuerza aún por varios de los autores *Leveller* que alcanzaron notoriedad a mediados de la década de 1640.[100] Ello no implica que estos apoyaran a los defensores del Parlamento en sus denuncias de lo arbitrario del poder. Fue contra las dos Cámaras que los principales panfletistas del movimiento *Leveller*, John Lilburne y Richard Overton, dirigieron algunas de las más violentas de sus diatribas. Paradójicamente, uno de los motivos de su saña era que suscribían plenamente el análisis de la

[98] *Ibid.*

[99] Goodwin (1642), pp. 38-39. Para un análisis completo del argumento de Goodwin, véase Coffey (2006), pp. 85-96.

[100] Para un análisis más completo de las teorías *Leveller* de la libertad, véase Skinner (2006b).

libertad y la esclavitud que los apologistas del Parlamento habían puesto en circulación a comienzos de la guerra civil. De allí que tomaran el proceder subsiguiente de las dos Cámaras como una traición de los principios más básicos que profesaban y que muchos de los panfletistas *Levellers* de mediados de la década de 1640 procuraran que el degenerado cuerpo representativo –según lo describe Overton– cumpliera su compromiso originario de liberar al pueblo, en lugar de seguir actuando como un poder arbitrario que perpetúa la servidumbre de aquél.[101]

Como resultado de lo anterior, los *Levellers* se afanaron todavía más por presentar la figura del hombre libre como el héroe de sus obras, haciendo hincapié en que esa libertad se transforma en esclavitud tan pronto como se hace depender al individuo de cualquier forma de poder arbitrario. Cuando John Lilburne fue encarcelado por una disposición especial de la Cámara de los Lores, en 1646, su demanda por arresto ilegítimo tomó la forma de un tratado titulado *The Freemans Freedome Vindicated.*[102] En su tratado *The Commoners Complaint*, Richard Overton, encarcelado por un decreto similar, respondió con una decidida reafirmación de la tesis de que "la servidumbre y la libertad son opuestos".[103] Una de las acusaciones de Overton es que los lores, ejerciendo un poder arbitrario de arresto, lo han hecho víctima de una opresión tiránica y lo sometieron a "crueldades turcas".[104] Pero su cuestionamiento fundamental es que la sola existencia de tales poderes tiene el efecto de reducir al hombre libre a una condición de vasallaje y servidumbre.[105] Advierte que si nos permitimos depender de la voluntad de lores que no fueron elegidos, la consecuencia será la reducción de "todo hombre libre de *Inglaterra*" a "una servidumbre y una esclavitud insoportables".[106] Concluye afirmando, en un tono deliberadamente melodramático, que "si los lores pueden gobernar por medio del poder de prerrogativa, entonces hay que decirle adiós a toda forma de libertad".[107]

Hobbes era profundamente consciente de cómo el concepto jurídico de *liber homo* había sido explotado por estos autores demócratas en el curso de la década de 1640. En el capítulo 21 del *Leviathan* se mofa de quienes clamaban

[101] [Overton] (1647), pp. 1-3, 12-13. La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "17 de julio".

[102] [Lilburne] (1646a). La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "23 de junio".

[103] [Overton] (1646), p. 1. La portada de la copia de Thomason (British Library) está fechada el "10 de febrero".

[104] *Ibid.*, p. 2.

[105] *Ibid.*, p. 7.

[106] *Ibid.*, portada.

[107] *Ibid.*, p. 22.

por libertad calificándola de derecho nato, y en la versión latina del *Leviathan* agrega que estas son "las demandas de los rebeldes de nuestro tiempo".[108] Es, entonces, con plena conciencia que Hobbes insiste en que ser un hombre libre consiste tan solo en estar libre de obstáculos efectivamente existentes, enfrentándose así a toda la tradición romana de pensamiento republicano. La contraposición que Hobbes establece con los teóricos de la libertad republicana se funda, consecuentemente, en que mientras estos consideraban que estar libre de la posibilidad de interferencia arbitraria era condición necesaria para ser un hombre libre, él da por hecho que estar libre de interferencia, como una cuestión de hecho, constituye una condición suficiente. En otras palabras, la ausencia que marca la presencia de libertad está dada por la ausencia de aquellos impedimentos que efectivamente "privan" a alguien de su "poder para hacer lo que le plazca".[109] Considerado a la inversa, lo que Hobbes está negando es que el mero hecho de vivir bajo la dependencia de la voluntad de terceros limite de algún modo la libertad del hombre libre.

Hobbes no fue el primero en desafiar la tesis de que la libertad se ve socavada bajo el trasfondo de condiciones de dominación y dependencia. En su *Answer to the XIX Propositions*, de junio de 1642, Carlos I ya había cuestionado a aquellos que engañosamente "dan a la igualdad y la independencia el nombre de libertad",[110] y más tarde reiteraría esta crítica en su discurso sobre el cadalso. La libertad del pueblo, proclama allí, "radica en que este posea un gobierno, en que las leyes que regulan su vida y sus bienes sean propias", y no, en lo más mínimo, en "participar del gobierno".[111] En otras palabras, es posible vivir en libertad sin vivir en un Estado libre.

De modo semejante, varios de los portavoces del realismo insinuaban que la libertad no debía definirse en términos de vivir con independencia de la voluntad o la gracia de terceros. Dichos autores eran afectos a citar un pasaje del *De consultatu stilichonis*, de Claudiano, donde este remarca que –según reza la traducción de Robert Filmer– "todo aquel que cree que vivir sometido a un príncipe es servidumbre incurre en un grave error: no existe libertad más placentera que la que se goza bajo un rey piadoso".[112] En su *Answer* de 1603 –obra acérrimamente absolutista a disposición de Hobbes en la biblioteca Hardwick–,[113] sir John Hayward denunciaba a los que sostenían que "obedecer

[108] Hobbes (1996), cap. 21, pp. 147, 149; cf. Hobbes (1841a), cap. 21, p. 161: "flagitarent hodie rebelles nostri".

[109] Hobbes (1996), cap. 14, p. 91.

[110] [Carlos I] (1642), p. 22.

[111] *Ibid.*, p. 6.

[112] Filmer (1991), p. 69.

[113] Hobbes MS E. 1. A, p. 21.

a los reyes implica servidumbre", afirmando que "se trata de la mejor forma que tenemos para permanecer simultáneamente libres y seguros".[114] Similarmente, el ubicuo John Bramhall cita la observación de Claudiano en su *Serpent Salve*, de 1643, donde declaraba que "el súbdito jamás encontrará más seguridad y libertad que bajo un rey misericordioso".[115] Pocos años más tarde, Filmer usaría ese mismo pasaje como epígrafe de su *Free-Holders Grand Inquest*, donde expone su célebre defensa del poder absoluto de la Corona inglesa.[116]

Si, como sostienen todos estos autores, no puede acusarse a los monarcas absolutos de reducir a la servidumbre a sus súbditos, parece entonces que vivir en libertad tiene que significar algo diferente de vivir con independencia de la voluntad de terceros. Bramhall hace explícitamente esta inferencia crucial en varios pasajes de *The Serpent Slave*. "Si la libertad les es dada a los súbditos por la gracia de un tercero y no como producto de pactos y acuerdos, ¿es por ello menos valiosa? ¿Debe por ello menoscabársela?"[117] En esta misma línea, más adelante en su análisis asegura con total firmeza que es simplemente erróneo afirmar que alguien "que se ha sometido a sí mismo al dominio de otro sea un esclavo".[118]

Lo que estos autores no pueden ofrecer, sin embargo, es una explicación de en qué radica, exactamente, el error de la tesis republicana de que el mero hecho de la dependencia priva a los hombres libres de su libertad. Proporcionar esta explicación es lo que ha convertido a la intervención de Hobbes en el *Leviathan* en un verdadero hito en la evolución de las teorías modernas de la libertad. Nadie había ofrecido antes una definición explícita de lo que significa ser un hombre libre en abierta competencia con la definición propuesta por los ideólogos de la libertad republicana y sus fuentes clásicas. Pero Hobbes hace todo lo posible por aclarar que ser un hombre libre nada tiene que ver con ser *sui iuris* o vivir con independencia de la voluntad de terceros; simplemente significa no verse impedido por obstáculos externos para actuar de acuerdo con la propia voluntad y las propias capacidades. De este modo, fue el primero en dar respuesta a los teóricos republicanos, ofreciendo una definición alternativa que especifica la presencia de libertad enteramente en términos de ausencia de impedimentos más que de ausencia de dependencia.

[114] Hayward (1603), sig. H, 1v.

[115] [Bramhall] (1643), p. 45. Sobre el realismo "constitucional" de Bramhall, véase Smith (1994), pp. 220-223.

[116] Filmer (1991), p. 69; cf. una cita menos pertinente en página 131.

[117] [Bramhall] (1643), p. 12.

[118] *Ibid.*, p. 39.

VI

A continuación, provisto de esta nueva definición de lo que significa ser un *liber homo*, Hobbes se aboca a lidiar con la tesis claramente republicana de que solo en un Estado libre es posible vivir como hombre libre. Habiendo comprendido –replica– que nuestra libertad no consiste en nada más que en ausencia de impedimentos externos, tenemos que ser capaces de apreciar que incluso las formas más absolutas de gobierno monárquico son enteramente compatibles con el ejercicio irrestricto de la libertad natural.

En el *De cive*, Hobbes ya había insistido en que incluso bajo los sistemas jurídicos más severos conservamos una porción importante de nuestra libertad natural. Cuando la preservación de nuestra vida o salud está en juego, ese impedimento arbitrario dado por el temor a las consecuencias resultantes de desobedecer la ley será insuficiente para determinar nuestra voluntad y, en consecuencia, nuestra libertad natural permanecerá intacta. Sin embargo, si nos concentramos en el *Leviathan*, vemos que esta excepción a la regla es tan extendida como para convertirse ella misma en regla general. Allí se nos asegura que en toda circunstancia y bajo cualquier forma de gobierno gozamos de plena libertad para desobedecer las leyes que se nos antojen y que, por ello, "en general, *todos* los actos que los hombres realizan en los estados por *temor* a la ley son acciones que los agentes tenían la *libertad* de omitir".[119] Lo que quiere decir Hobbes con todo esto es que cuando un hombre presta su consentimiento a un poder soberano, "su libertad natural precedente no se ve restringida *en absoluto*".[120]

Para apreciar de qué modo defiende Hobbes esta afirmación paradójica, tenemos que empezar por preguntarnos qué explicación brinda de las razones que nos llevan a obedecer la ley bajo cualquier tipo de Estado. Como vimos, su respuesta en *The Elements* y en el *De cive* había sido que el único mecanismo fiable para inducir la obediencia es el temor. Si bien las leyes naturales son reglas de la razón y máximas de autopreservación, solo es esperable que acatemos sus exigencias impulsados por la pasión, antes que por la razón. Es solo cuando deliberamos acerca de las consecuencias que podría acarrear nuestra desobediencia que experimentamos la clase de terror que, predeciblemente, nos impide comportarnos de ese modo. Como Hobbes resumiera al comienzo de su análisis de la dominación en el *De cive*, nunca puede esperarse que los hombres "se asistan mutuamente ni que deseen que reine la paz entre unos y otros, a menos que se los obligue a ello mediante alguna forma de temor que los alcance a todos".[121]

[119] Hobbes (1996), cap. 21, p. 146. Las primeras itálicas fueron añadidas.

[120] *Ibid.*, p. 151. Itálicas añadidas.

[121] Hobbes (1983), 4. 4, p. 132: "ut neque mutuam opem conferre, neque pacem inter se habere velint, nisi communi aliquo metu coerceantur".

Sin embargo, al momento de escribir el *Leviathan*, Hobbes ya había llegado a la conclusión de que era peligrosamente insuficiente tratar al Estado como un mero medio para moldear coercitivamente nuestra vida en común. Expresa este reparo en un pasaje inusualmente emotivo al comienzo del capítulo 30, y lo hace desarrollando un argumento que no solo no encuentra paralelo en *The Elements* o el *De cive*, sino que contradice de plano toda su anterior línea de pensamiento. Ningún soberano, sostiene ahora, puede jamás esperar que su pueblo lo reconozca como legítimo y, consiguientemente, obedezca sus leyes solo por "el terror que inspira un castigo legal".[122] Para que un Estado perdure, el pueblo debe obedecer no por temor a las consecuencias de la desobediencia, sino más bien por el hecho de reconocer que hay buenas razones para prestar aquiescencia a su gobierno.[123]

Se objetará –se anticipa Hobbes– que el común de la gente no tiene capacidad suficiente para entender las razones en las que se funda dicha avenencia.[124] A esto replica Hobbes en el tono característico de indignación que por lo general reserva para quienes hablan con desdén de los ciudadanos corrientes. "Me alegraría", exclama intempestivamente, "si los súbditos adinerados e influyentes de un reino, o quienes pasan por ser los más instruidos, fueran menos incapaces".[125] Lo cierto es, retruca, que el obstáculo con el que tropieza este tipo de doctrina no es la dificultad para entender la racionalidad de la obediencia, sino el interés de quienes no quieren ver limitado su poder. "Los poderosos apenas digieren cualquier disposición establecida por un poder que intente poner coto a sus ambiciones; y los doctos, cualquier medida que ponga en evidencia sus errores."[126] En consecuencia, hay muchas más probabilidades de encontrar la racionalidad requerida en la gente común que en aquellos que se ven a sí mismos como social o intelectualmente superiores.

Sin embargo, en última instancia Hobbes no niega que la mayor parte de la gente tiende a obedecer por pasión antes que por razón. Es cierto que en esta parte del *Leviathan* su argumento se vuelve más complejo que antes, puesto que ahora sostiene que se puede esperar que algunos espíritus nobles cumplan con sus pactos por el mero orgullo de hacerlo, antes que por temor.[127] Pero, no sin algo de fastidio, añade que la eficacia de este mecanismo presupone "una generosidad de espíritu que muy rara vez puede encontrarse o suponerse presente,

[122] Hobbes (1996), cap. 30, p. 232.

[123] Sobre la importancia de este razonamiento en particular, véase Waldron (2001).

[124] Hobbes (1996), cap. 30, p. 233.

[125] *Ibid.*

[126] *Ibid.*

[127] *Ibid.*, [cap.14], p. 99. Oakeshott (1975), pp. 120-125, analiza el lugar de los "caracteres nobles" en el argumento de Hobbes.

especialmente en aquellos que persiguen la riqueza, el poder o el placer sensorial, los cuales constituyen la mayor parte de la humanidad".[128] Reconoce que, siendo así las cosas, "la pasión que hay que tomar más en cuenta es el temor", a lo que agrega que, "exceptuando el caso de algunos caracteres nobles", la pasión del temor "es lo único que (cuando todo parece indicar que es ventajoso o placentero violar las leyes) hace que los hombres cumplan lo convenido".[129]

Sin embargo, fue precisamente esta tesis sobre la centralidad del temor lo que condujo a Hobbes a la dramática conclusión de que en todo momento conservamos plenamente la libertad de desobedecer las leyes. De acuerdo con su nueva definición de libertad, no existe una cosa tal como un impedimento arbitrario para actuar libremente; la libertad, en el sentido propio de la palabra, solo puede ser suprimida por obstáculos externos que nos impiden llevar a cabo acciones que se hallan dentro de nuestro poder. Con todo, como hemos visto, el temor no puede ser considerado un impedimento de tal clase. Es así que es posible vivir como hombres libres estando, al mismo tiempo, sometidos a un soberano absoluto: la razón radica, simplemente, en que, como Hobbes proclama ahora, "el temor y la libertad son compatibles".[130] Nunca nos vemos físicamente impedidos de desobedecer lo que mandan las leyes, de lo que se infiere que siempre somos completamente libres de elegir si obedeceremos o desobedeceremos.[131]

Hobbes finaliza su argumento trayendo a colación otra de las ideas postuladas en el *De cive*: que el alcance de nuestra libertad bajo una monarquía absoluta no tiene por qué ser menor que bajo formas de gobierno populares o democráticas. "Puede que la palabra *libertas*", sostenía, "se encuentre inscrita con caracteres tan grandes como se quiera en las puertas y torretas de cualquier ciudad".[132] Ahora reformula esta afirmación de modo tal de ofender al máximo a los teóricos de la libertad republicana. Estos se complacieron desde siempre en pintar un espectro político que iba de las profundidades de la servidumbre sufrida por los súbditos del sultán de Constantinopla a las alturas de la liber-

[128] Hobbes (1996), cap. 14, p. 99.

[129] *Ibid.*, cap. 14, p. 99; cap. 27, p. 206.

[130] *Ibid.*, cap. 21, p. 146.

[131] En el *De cive*, Hobbes analiza dos situaciones en las que el terror actúa como impedimento arbitrario: normalmente nos sentimos incapaces de desear desobedecer las leyes, e invariablemente nos sentimos incapaces de desear desobedecer a Dios. En el *Leviathan*, en cambio, sostiene que desde el momento en que no existe algo así como un impedimento arbitrario, siempre hemos de ser igualmente libres de obedecer o de desobedecer la ley. ¿Pero no se sigue de ello que tenemos que ser todos igualmente libres de obedecer o de desobedecer a Dios? En relación con esto último, Hobbes guarda silencio.

[132] Hobbes (1983), 10. 8, p. 176: "Et si enim portis turribusque civitatis cuiuscunque, characteribus quantumvis amplis *libertas* inscribatur."

tad gozada por los ciudadanos de las grandes comunas autónomas de la Italia renacentista –Florencia, Lucca, Siena, Venecia. Como señaló Henry Parker en sus *Observations*, de 1642, mientras que las ciudades-repúblicas supieron cómo librarse de los males de la monarquía, los turcos se hallan condenados a vivir como esclavos de su *Grand Seigneur*.[133] Hobbes se rehúsa terminantemente a admitir que exista alguna diferencia:

> En las torretas de la ciudad de *Luca* está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra *LIBERTAS*; y sin embargo, nadie podrá inferir de ello que un individuo tenga allí más libertad o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado que en *Constantinopla*.[134]

Hobbes está ridiculizando uno de los mayores objetos de devoción para los ideólogos de la libertad republicana. De cualquier modo, insiste, no hay diferencia alguna entre la libertad que se disfruta estando sometido al *popolo*, en Lucca, y la que se goza bajo la autoridad del sultán, en Constantinopla: "sea el Estado monárquico o popular, la libertad será siempre la misma".[135]

VII

Hasta aquí, me he concentrado en lo que Hobbes caracteriza en el *Leviathan* como la libertad "en el sentido propio de la palabra".[136] Por ello entiende la libertad de la que gozamos en tanto que cuerpos en movimiento cuando no nos vemos impedidos externamente de actuar de acuerdo con nuestra voluntad y nuestras capacidades. Como señala en el capítulo 21, hablar de esta condición de libertad es hablar de "la *libertad* natural, la única que puede llamarse, con propiedad, *libertad*".[137] Sin embargo, tan pronto como dejamos atrás el mundo natural e ingresamos en el mundo artificial del Estado, ya no somos tan solo cuerpos en movimiento; somos, además, súbditos de un poder soberano. Al asumir la obligación de actuar conforme a la voluntad de nuestro soberano, convenimos en renunciar a la mayor parte de nuestras libertades naturales. Por consiguiente, *en tanto súbditos* prácticamente no conservamos ninguna libertad,[138] al punto de que en el capítulo 5 del *Leviathan* Hobbes presenta al

[133] [Parker] (1642), pp. 17, 26, 40.
[134] Hobbes (1996), cap. 21, p. 149.
[135] *Ibid.*
[136] *Ibid.*, cap. 14, p. 91.
[137] *Ibid.*, cap. 21, p. 147.
[138] En este punto, varios comentadores, no habiéndose percatado de que Hobbes distingue cate-

concepto de súbdito libre como ejemplo paradigmático de una contradicción en los términos.[139] Como resume en el capítulo 26, "la *ley civil* comporta una *obligación* y nos priva de la libertad que nos confiere la ley de naturaleza".[140] Más aun, podríamos decir –agrega– que las leyes dictadas por los soberanos son "traídas al mundo nada más que para limitar la libertad natural de los individuos".[141] Por otra parte, nuestra libertad natural está igualmente sujeta a esta limitación bajo cualquier tipo de régimen. Afirmar que bajo cualquier tipo de gobierno los súbditos "gozan de libertad" equivale a decir, básicamente, "que en tales casos no se ha dictado ninguna ley".[142] A lo que ulteriormente añade, con el tono más burlón del que es capaz, que aunque a quienes están descontentos con la monarquía les gusta difundir la idea de que los ciudadanos de Estados libres son libres de las leyes, nadie que viva realmente en un Estado de ese tipo podría abrigar esa ilusión, "pues no encuentran nada sustancial que le dé soporte".[143]

Hay incluso un elemento de juicio que daría pie para sostener que en el *Leviathan* Hobbes acentúa más fuertemente nuestras obligaciones como súbditos que en cualquiera de las dos exposiciones anteriores de su filosofía política. En *The Elements* y en el *De cive* se refería al pacto político simplemente como una renuncia a ciertos derechos. Como se considera que este acto de renuncia es racional, se sigue que toda desobediencia a las leyes debe ser una acción irracional, producto de un razonamiento deficiente o de la mera expresión de un impulso autodestructivo que nos devuelve al estado de naturaleza. En el *Leviathan*, en cambio, el pacto político es presentado como un pacto de autorización, en virtud del cual cada súbdito deviene autor de todas las acciones realizadas por el soberano en nombre suyo.[144] De lo que se sigue que, excepto cuando esté en juego la propia preservación, desobedecer u oponer resistencia al soberano de la manera que fuere no solo sería irracional, sino también autocontradictorio.

Hobbes subraya esta implicancia con especial fuerza al dar respuesta a la tesis de que si un soberano no es capaz de honrar las condiciones de su mandato, puede ser resistido por sus propios súbditos e incluso, en caso de ser necesario, removido de su cargo. Examina el argumento subyacente a la tesis tanto en

---

góricamente la libertad de los súbditos de la libertad propiamente dicha, lo acusan de confusión: Para un listado, véase (Skinner 2002a), vol. 3, p. 216 n., a lo que hay que añadir a Mill (2001).

[139] Hobbes (1996), cap. 5, p. 34.

[140] *Ibid.*, cap. 26, p. 200.

[141] *Ibid.*, p. 185.

[142] *Ibid.*, p. 200; cf. p. 185.

[143] *Ibid.*, cap. 29, p. 226.

[144] Sobre la teoría de la autorización de Hobbes, véase Baumgold (1988), pp. 36-55, y Skinner (2005b).

lo que concierne a "la remoción" de un monarca en ejercicio como en lo atinente a su castigo o condena a muerte. En relación con la primera posibilidad, insiste en que es absurdo que los miembros de una multitud supongan que pueden "transferir la representación de su persona a otro hombre o a otra asamblea de hombres".[145] Ya se han obligado, "cada uno con todos los demás, a reconocer como propio todo aquello que haga quien ha sido instituido como su soberano, así como cualquier cosa que este juzgue apropiado hacer", y a considerarse sus autores.[146] Al deshacerse del soberano, estarían cayendo, sencillamente, en la contradicción de autorizar y repudiar sus actos al mismo tiempo. Pensar en castigar o condenar a muerte a un monarca en funciones es igualmente absurdo. Habida cuenta de que "todo súbdito es autor de las acciones de su soberano", ello llevaría al mismo tipo de contradicción antes mencionado. Todo súbdito que pretenda castigar a su soberano lo estará condenando por "acciones que él mismo ha llevado a cabo".[147]

De cualquier modo, Hobbes se preocupa, incluso en esta instancia de su argumento, por reafirmar ante sus lectores que la pérdida de libertad que ha estado describiendo se halla, ella misma, fuertemente circunscrita. Me parece que sugerir, como han hecho muchos comentadores, que Hobbes exhibe una "hostilidad creciente" hacia las reivindicaciones en pro de la libertad y que esta hostilidad encuentra su punto más alto en el *Leviathan* es malinterpretar el sentido de sus reflexiones.[148] Como trataré de mostrar a continuación, su estrategia básica a la hora de desacreditar la teoría republicana de la libertad sigue siendo la de procurar poner el mayor énfasis posible en el hecho de que nuestra libertad persiste aun bajo un gobierno, estrategia que parece desarrollar en dos direcciones distintas.

En primer lugar, sostiene que dado el carácter del pacto político, incluso en nuestra condición de sujeción política seguimos gozando de lo que ahora presenta como "la verdadera libertad de los súbditos".[149] Su tesis fundamental aquí ya nos es familiar gracias a *The Elements* y al *De cive*: hay ciertos derechos naturales a los que no es posible renunciar. Sin embargo, al reafirmar esta idea en el *Leviathan*, no se limita a valerse de una fórmula más elegante para resumir su argumento; también reconsidera el argumento mismo, que ahora presenta en un estilo diferente.

La índole peculiar de la diferencia se torna visible cuando Hobbes se pre-

[145] Hobbes (1996), cap. 18, p. 122.

[146] *Ibid.*

[147] *Ibid.*, p. 124.

[148] Sobre esta tesis, véase, por ejemplo, Goldsmith (1989), p. 37.

[149] Véase Hobbes, (1996), cap. 21, p. 150; y, para un análisis de este pasaje, véanse Martinich (2004), pp. 234-237.

gunta por qué dichas libertades pueden y deben conservarse. En *The Elements* y en el *De cive* había puesto mucho más énfasis en que renunciar a ellas entraña una imposibilidad psicológica. En el *De cive* planteaba que "cada individuo se ve impelido, por una cierta necesidad natural, a actuar en pos de lo que le parece bueno y a huir de lo que se le presenta como malo", y en tales ocasiones es difícil imaginar cómo se podría actuar de otro modo.[150] En el *Leviathan* ofrece una explicación diferente, que tiene el mérito adicional de fundamentar las libertades de un modo más seguro, como derechos naturales. Ya no sostiene la imposibilidad de renunciar a ellas; argumenta, en términos puramente jurídicos, que no podemos estar obligados a renunciar a ellas. En otras palabras, existen ciertos derechos a los que "no se puede renunciar por medio de un pacto".[151] Con esta afirmación, Hobbes arriba a un concepto que es casi un oxímoron, a saber, el de un derecho natural inalienable –el concepto de un derecho que, como lo expondría ulteriormente en la versión latina del *Leviathan*, no puede suprimirse.[152]

Para apreciar el alcance de estos derechos, solo necesitamos recordar la razón por la cual consentimos someternos a la ley y el gobierno. Todos necesitamos ser protegidos los unos de los otros, de lo que se sigue que todos necesitamos renunciar a tantos derechos como sea necesario para asegurar esta protección. Y si tenemos otros derechos además de estos, tienen que ser los que conservamos bajo la forma de nuestra verdadera libertad como súbditos. En palabras de Hobbes, conservamos la "libertad en relación con aquellas cosas cuyo correspondiente derecho no puede transferirse mediante un pacto".[153]

¿Pero existen derechos inalienables? En otras palabras, ¿hay libertades que no son alcanzadas por los términos del pacto? Tan pronto como Hobbes reflexiona sobre ello, reconoce que la lista es notablemente extensa. No se le puede exigir a nadie que aliene su derecho a "resistirse frente a quienes lo asaltan", ni tampoco el de negarse a declarar en su contra. De igual modo, todos deben conservar el derecho a no matarse y el de no matar a ningún otro hombre y, en consecuencia, también la libertad de rehusarse a prestar servicio militar (salvo que la supervivencia del Estado esté en juego). La nómina de derechos inalienables se hace extensiva incluso a la preservación de nuestra buena reputación, dado que Hobbes considera que todo el mundo tiene derecho a rehusarse a prestar al Estado servicios deshonrosos o peligrosos.[154]

[150] Hobbes (1983), 1. 7, p. 94: "Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est... idque necessitate quadam naturae."

[151] Hobbes (1996), cap. 21, p. 153.

[152] Hobbes (1841a), cap. 21, p. 168: "nullo pacto extingui potest".

[153] Hobbes (1996), cap. 21, p. 151.

[154] Para esta lista, véase *ibid.*, pp. 151-152.

La otra tesis de Hobbes relativa a la persistencia de la libertad bajo el gobierno es que, además de nuestros derechos inalienables, conservamos un espectro ulterior de libertades que se derivan de lo que ahora presenta como "el silencio de la ley".[155] Al igual que antes, Hobbes formula aquí su idea de un modo renovado y más elegante, aunque la misma resulta familiar para todo lector de *The Elements* o del *De cive*: allí donde la ley no procura regular nuestras acciones, conservamos la libertad de actuar como queremos.[156] El único elemento novedoso en su análisis es que ahora provee algunos ejemplos para ilustrar lo que tiene en mente. Según dice, se está refiriendo a derechos como "la libertad de comprar y vender y de celebrar contratos, la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, la de educar a los hijos según el propio criterio, y otras por el estilo".[157]

De cualquier modo, a esta lista Hobbes le hace un agregado sorprendente: en el capítulo 47 del *Leviathan* afirma que estas libertades incluyen la libertad de culto. En este aspecto, el contraste con *The Elements* y el *De cive* no podría ser más acentuado. Cuando Hobbes trata la cuestión de la libertad religiosa en estos primeros textos, niega rotundamente que los súbditos tengan algún derecho a determinar por sí mismos el significado de las Escrituras o a decidir a qué rendir culto. Es deber del soberano –arguye– sostener una iglesia apostólica e imponer a los súbditos las resoluciones de un clero establecido concernientes a todos los asuntos doctrinarios controvertidos. Tal como expone el punto en el *De cive*, "todo aquel que detente el poder soberano de un Estado está obligado, en tanto que cristiano, a hacer interpretar las Sagradas Escrituras por *clérigos* ordenados en conformidad con los ritos apropiados, cuando de lo que se trata es de cuestiones relativas a los *misterios de la fe*".[158]

En el *Leviathan*, Hobbes reconoce que esta obligación siempre trajo aparejada la imposición de límites estrictos a la libertad de los súbditos cristianos.[159] Pero ahora se refiere con satisfacción al hecho de que, en Inglaterra, este "nudo que sujetaba su libertad" fuera finalmente desatado.[160] A fines de 1648, con la transferencia de poder de los presbiterianos a los independientes, a los ingleses les fue restituida "la independencia de los primeros cristianos para seguir a

[155] *Ibid.*, p. 152.

[156] *Ibid.*, pp. 147, 152.

[157] *Ibid.*, p. 148. Pero en Hobbes (1841a), cap. 21, p. 161, los ejemplos son eliminados.

[158] Hobbes (1983), 17. 28, p. 279: "Obligatur ergo quatenus Christianus, is qui habet civitatis imperium, scripturas sacras, ubi quaestio est de *mysteriis fidei*, per *Ecclesiasticos* rite ordinatos interpretari." Para antecedentes de este mismo argumento en *The Elements*, véanse Hobbes (1969a), 11. 9-10, pp. 58-59, y 25. 13, p. 158.

[159] Hobbes (1996), cap. 47, p. 479.

[160] *Ibid.*

Pablo, a Cefas o a Apolo, según la preferencia de cada uno".[161] Se encontraban entonces en la misma condición que las primeras congregaciones, las cuales gozaban de libertad de conciencia y cuya libertad de expresión y de acción "solo se encontraba sujeta al poder político".[162] En un pasaje fuera de lo común, Hobbes agrega que esta política "quizás sea la mejor".[163] No solo celebra la ampliación de la libertad coincidente con la derrota del régimen eclesiástico episcopal y del presbiterianismo; también apoya abiertamente la disposición según la cual se concede a todos la libertad de formar sus creencias religiosas de acuerdo con los dictados de la propia conciencia, sujeto ello solamente al poder civil.[164]

La primera réplica de Hobbes a los teóricos republicanos radica en señalar que, aun bajo un gobierno absoluto, conservamos un amplio espectro de libertades civiles, así como de derechos naturales. No obstante, mucha más importancia tiene su tesis básica de que nunca dejamos de disponer de nuestra libertad natural para elegir si obedecer o desobedecer las leyes. Este es el punto clave sobre el que regresa y que finalmente resume en términos de su distinción fundamental entre naturaleza y artificio. Las ataduras de la ley que nos ligan a la obediencia civil no son más que "cadenas artificiales" que, para impedirnos actuar como más nos place, no disponen de mayor fuerza que la proveniente "de su propia naturaleza".[165] Al referirse a estas cadenas artificiales, Hobbes observa que los miembros de la multitud las sujetan, "por un extremo, a los labios del hombre o asamblea a quien han entregado el poder soberano y, por el otro, a sus propios oídos".[166] Aquí está haciendo alusión a la fábula de Luciano sobre Hércules, un *topos* popular entre los autores de libros de emblemas donde el dios solía representarse —como explican los versos que

[161] *Ibid.*, aludiendo a Corintios 1.12. Como hace notar Martinich (1999), p. 173, la alusión de Hobbes es algo irónica, habida cuenta de que San Pablo se estaba quejando de la propensión de diferentes facciones a seguir a sus propios líderes.

[162] *Ibid.*

[163] *Ibid.*, p. 480.

[164] Richard Tuck ha hecho mucho por esclarecer el significado de este punto, y mi análisis está en deuda fundamentalmente con Tuck (1989), pp. 28-31, y Tuck (1996), pp. xxxviii-xli, así como con Martinich (1992), pp. 329-331. Los puntos de contacto entre Hobbes y la Independencia han sido explorados en profundidad en Collins (2005), pp. 123-130, 143-146. Pero el argumento no ha estado exento de objeciones. Nauta (2002) niega cualquier giro drástico en la concepción de Hobbes de las relaciones Iglesia-Estado entre *The Elements* y el *Leviathan* (aunque no desestima el cambio en el que estoy interesado). Sommerville (2004) muestra que el grado de compromiso de Hobbes con la defensa de la Independencia ha sido últimamente muy exagerado (pero tampoco niega que, en materia de gobierno eclesiástico, el *Leviathan* parece respaldar la causa independentista).

[165] Hobbes (1996), cap. 14, p. 93, y cap. 21, p. 147.

[166] *Ibid.*, cap. 21, p. 147.

acompañan la imagen de Alciato– "provisto de livianas cadenas sujetas de su lengua, por medio de las cuales le era fácil arrastrar hacia sí a los hombres llevándolos de sus orejas perforadas" (figura 16).[167] Algo semejante ocurre, de acuerdo con Hobbes, con esas ataduras o cadenas que son las leyes civiles, las que operan más a través de la persuasión que de la fuerza física. Puede que "nos sujeten" a punto tal de limitar nuestra libertad, pero solo a través de la imposición de castigos lo suficientemente severos como para hacer que refrenemos nuestras pasiones y nos atengamos, de un modo artificial, al cumplimiento de nuestros pactos.[168]

En otras palabras, solo en el mundo de artificio somos compelidos por las leyes de un modo tal que nos impide ejercer nuestra libertad. Si volvemos la mirada al mundo real, el mundo de la naturaleza, encontramos que estas cadenas "no tienen la fuerza necesaria para sujetar al hombre".[169] Tal como expresa Hobbes en el capítulo 21, "estas ataduras, aunque débiles en sí mismas, de todos modos pueden ser reforzadas, no porque sea difícil romperlas, sino por el peligro que se derivaría de hacerlo".[170] En el manuscrito del *Leviathan* lo expresaba de un modo todavía más cauteloso:

> Aunque estas ataduras, a menudo llamadas deber y obligación, son débiles en sí mismas, de todos modos podrían eventualmente ser duraderas, no porque sea difícil romperlas, sino por el peligro que se derivaría de hacerlo.[171]

La clave en ambos pasajes es que las ataduras de la ley no tienen fuerza suficiente para sujetarnos al punto de que pueda considerarse que estamos genuinamente (por oposición a metafóricamente) atados o encadenados y, por ende, genuinamente privados de nuestra libertad en el sentido propio del término. En todo momento conservamos la libertad de violar las leyes y de incumplir nuestros pactos. En efecto, como concluye Hobbes con amargura, "nada es más fácil de romper que la palabra del hombre".[172]

[167] Luciano (1913), vol. 1, p. 65. Cf. Alciato (1550), p. 194: "lengua illi levibus traiecta cathenis,/Queis fissa facileis allicit aure viros". Para imágenes semejantes, véanse Bocchi (1574), p. 92; Haecht Goidtsenhoven (1610), p. 43; Baudoin (1638), p. 533. Para una discusión del *topos*, véase Bredekamp (1999), pp. 126-131.

[168] Hobbes (1996), cap. 14, p. 96; cap. 15, p. 101; cap. 17, p. 117; cap. 21, p. 147.

[169] *Ibid.*, cap. 17, p. 117; cap. 21, p. 147.

[170] *Ibid.*, cap. 21, p. 147.

[171] BL Egerton MS 1910, folio 70r. Clarendon (1676), p. 8, presenta correctamente esta versión (el único manuscrito del *Leviathan* que se ha conservado) como "escrita *in Vellam*, con una caligrafía maravillosamente clara y legible", agregando que Hobbes lo presentó ante el futuro rey Carlos II.

[172] Hobbes (1996), cap. 14, p. 93.

16. Andrea Alciato (1550), *Emblemata*, Lyon, p. 194.

Eloquentia Fortitudine præ-
ſtantior.

Arcum læua tenet rigidam fert dextera clauam,
Contegit & Nemees corpora nuda leo.
Herculis hæc igitur facies non conuenit illud
Quòd uetus & ſenio tempora cana gerit.
Quid quòd lingua illi leuibus traiecta cathenis,
Quēs fiſſa facileis allicit aure uiros?
An ne quòd Alciden lingua non robore Galli
Præſtantem, populis iura dediſſe ferunt?
Cedunt arma togæ, & quamuis duriſſima corda
Eloquio pollens ad ſua uota trahit.

VIII

La conclusión final de esta ofensiva de Hobbes contra los teóricos de la libertad republicana es, entonces, que estos se hallan completamente equivocados al suponer que solo en Estados libres podemos vivir como hombres libres. Por el contrario, conservamos la totalidad de nuestra libertad natural aun bajo las más absolutas formas de soberanía monárquica imaginables. ¿Qué suerte le cabe, entonces, al ideal de un "Estado libre" que presuponen? Es a esta cuestión, y a la destrucción de este otro dogma de la tradición republicana, a lo que finalmente se aboca Hobbes.

Una vez más, Hobbes tiene algo nuevo que decir a propósito del concepto de libertad. En *The Elements* no hacía mención alguna a los Estados libres, y en el *De cive* hablaba de la *libertas civitatis* solo una vez,[173] sin hacer el menor esfuerzo por explicar qué podría significar el predicar la libertad de un Estado, a diferencia de hacerlo de sus ciudadanos. En el *Leviathan*, en cambio, pone mucho énfasis en el hecho de que la teoría republicana de la libertad no solo manifiesta interés por la libertad de los individuos, sino también por la de las comunidades:

> Esa libertad de la que se hace tan frecuente y honorable mención en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes aprendieron de ellos todo su saber en materia de política, no es la libertad de los individuos, sino la libertad del Estado.[174]

A partir de su estudio de Tucídides, Hobbes debía saber perfectamente bien que esto era una exageración: los autores griegos y romanos no habían mostrado un interés menor por indagar qué formas de gobierno respaldan mejor la libertad de los individuos. No obstante, lo que buscaba con esta hipérbole era, sin duda, centrar la atención de sus lectores en la nueva cuestión que desea plantear: ¿qué significado se les puede otorgar a las ideas postuladas por los teóricos republicanos a propósito de la libertad de los Estados libres?

Hobbes menciona esta cuestión por primera vez en el capítulo 13 del *Leviathan*, al analizar la condición natural de la humanidad. Reitera que el estado de naturaleza es una condición de libertad y procede a preguntar, como ya hiciera antes, si algún grupo o nación vivió alguna vez en un estado semejante. Tanto en *The Elements* como en el *De cive* su respuesta había sido que seguramente nuestros ancestros llevaron un estilo de vida semejante y que ese continúa siendo el destino de "varios pueblos salvajes que viven en la

[173] Hobbes (1983), 10. 8, p. 176.
[174] Hobbes (1996), cap. 21, p. 149.

actualidad".[175] El análisis que lleva a cabo en el capítulo 13 del *Leviathan* se desarrolla de un modo bastante diferente. Allí Hobbes se concentra exclusivamente en la cuestión de si la libertad propia de nuestra condición natural puede encontrarse en algún lugar del mundo moderno. Nuevamente se refiere a "los pueblos salvajes que habitan en muchos sitios de *América*",[176] solo que ahora agrega dos ejemplos nuevos y provocadores. Uno es que el estado de naturaleza resurge toda vez que una comunidad se desintegra en una guerra civil.[177] El otro es que todo Estado independiente se encuentra en una condición tal de libertad absoluta con respecto a cualquier otro Estado soberano.[178] Dado que tales comunidades no tienen obligaciones legales recíprocas y conservan, por tanto, la libertad natural para ejercer su poder como les plazca, se hallan entre sí "en el estado y la postura propias de los gladiadores, apuntándose con sus armas y con sus ojos fijos los unos en los otros", todo lo cual equivale a "una disposición de guerra".[179]

Cuando en el capítulo 21 Hobbes se pregunta expresamente qué significar hablar de "Estados libres", de inmediato nos remite a su análisis anterior. Reitera que de todos los Estados podemos decir que viven "en una condición de guerra perpetua, aprestados para la batalla, con sus fronteras fortificadas y los cañones apuntando a los países que los rodean".[180]

Su objetivo principal es recordarnos que todos los Estados se encuentran en una condición de libertad natural los unos respecto de los otros. Pero su propósito subyacente, en última instancia, es poner en claro de una vez por todas de qué hablan los teóricos republicanos cuando se refieren a la libertad de los Estados libres. De acuerdo con Hobbes, simplemente se estarían refiriendo al hecho obvio de que todos los Estados independientes son libres de actuar como les plazca, lo que es consecuencia de no tener estos ninguna obligación de actuar de un modo diferente a como lo hacen. Así como en el estado de naturaleza "cada individuo particular goza de una libertad absoluta", "así también en los Estados y repúblicas que no dependen mutuamente de

[175] Hobbes (1969a), 14. 12, p. 73.

[176] Hobbes (1996), cap. 13, p. 89; cf. Hobbes (1983), 1. 13, p. 96.

[177] Hobbes (1996), cap. 13, p. 90.

[178] *Ibid.* Hobbes (1994), vol. 1, p. 424, agrega dos ejemplos ulteriores (correspondencia con François Peleau, 1657). Pero es difícil ver cómo se los podría hacer compatibilizar con su doctrina publicada. Uno es el de los "soldados que sirven en diferentes sitios"; el otro es el de los "albañiles que trabajan bajo las órdenes de diferentes arquitectos".

[179] Hobbes (1996), cap. 13, p. 90. Malcolm (2002), pp. 432–456, explora las implicaciones de esta tesis, aunque su interés primario radica en el hecho de que, para Hobbes, las relaciones entre estados siguen estando regidas por las leyes de naturaleza. Para un análisis más extenso, véase Armitage (2006).

[180] Hobbes (1996), cap. 21, p. 149.

otros, cada Estado" tiene "absoluta libertad para hacer lo que juzgue como más conducente al logro de su propio beneficio".[181] La tajante respuesta de Hobbes es que cuando los teóricos republicanos presentan a algún Estado particular como un Estado libre, tan solo están señalando que es libre de actuar según le plazca como consecuencia de hallarse libre de toda obligación respecto de los otros Estados, algo que puede decirse en términos idénticos de cualquier Estado soberano del mundo.

Por fin –agrega Hobbes en un tono igualmente fulminante– podemos encontrar un sentido a las afirmaciones que tanto les gusta hacer a los teóricos republicanos acerca de los pueblos pretendidamente libres de la Atenas y la Roma antiguas. En efecto, podemos decir –reconoce– que "los *atenienses* y los *romanos* eran libres; esto es, que eran Estados libres".[182] Ello, sin embargo, no equivale a afirmar en lo más mínimo que "cada particular tenía la libertad de oponerse a quien lo representaba".[183] Simplemente significa que los representantes, por el hecho de no tener obligación alguna respecto de otros Estados, tenían la libertad de ejercer su poder como quisieran, lo cual comprendía "la libertad de oponer resistencia a otro pueblo o de invadirlo".[184] Pero esto también puede afirmarse similarmente de cualquier Estado soberano. La sugerencia de que podría haber algo particular en la libertad de los Estados libres se desvanece en el aire.

[181] *Ibid.*
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.*
[184] *Ibid.*

6. Libertad y obligación política

I

Al hacer un repaso de los enemigos de la monarquía Estuardo en el *Behemoth*, Hobbes reserva algunas de sus manifestaciones de desprecio más duras para los "caballeros demócratas" y su "designio, que llaman *libertad*, de convertir el gobierno monárquico en popular".[1] De cualquier manera, para la época en que el *Leviathan* fue publicado, en la primavera de 1651, estos mismos caballeros se hallaban firmemente aposentados en el epicentro del poder soberano tras haber proclamado, en mayo de 1649, que Inglaterra se había transformado en "una república y un Estado libre".[2] ¿Pero cuál era entonces la actitud que Hobbes consideraba correcta adoptar frente a estos sucesos sin precedentes, que en el *Behemoth* describe como una revolución?[3] ¿Había que aceptar a regañadientes el imperio del Parlamento Rabadilla, darle sin más la bienvenida o, como muchos realistas seguían instando a hacer, resistirse a toda costa?

En numerosos pasajes del *Leviathan*, Hobbes se encarga bien de aclarar que desprecia al nuevo régimen y a sus defensores. Cuando, en el capítulo 18, se refiere a aquellos que buscan abolir la monarquía y dar muerte al soberano, es enfático en afirmar que ninguno de estos actos puede ser realizado con justicia.[4] En el capítulo 29, al volver sobre quienes defienden el regicidio, no tiene reparos en agregar que tales enemigos de la monarquía son dementes y que solo resultan comparables con perros rabiosos.[5] Los que lucharon en contra de Carlos I vuelven a ser condenados en el Resumen y conclusión, donde Hobbes señala que debería haber agregado una ley natural adicional a las previamente enumeradas en esa obra, a saber, la de "que todo hombre está obligado por naturaleza, hasta donde le sea posible, a proteger en tiempos de guerra a la autoridad que lo protege en tiempos de paz".[6]

Hobbes retoma su ofensiva en *Behemoth*, expresándose de un modo todavía más franco gracias a la posición ventajosa que le proporciona el mundo de la Restauración. En la Epístola dedicatoria, le asegura a lord Arlington que

[1] MS 13 de St. John, p. 24; cf. Hobbes (1969b), p. 26.
[2] Gardiner (1906), p. 388.
[3] MS 13 de St. John, p. 189; cf. Hobbes (1969b), p. 204.
[4] Hobbes (1996), cap. 18, pp. 122, 124. Sobre la concepción que tiene Hobbes de la distinción entre monarquía absoluta y tiranía, véase Hoekstra (2001).
[5] Hobbes (1996), cap. 29, p. 226.
[6] Hobbes (1996), Resumen y conclusión, p. 484.

"a propósito de la lealtad y la justicia no puede haber nada más aleccionador que el recuerdo –mientras perdure–" de las últimas guerras civiles.[7] Y con un ensañamiento que no tiene límites, agrega, en el cuerpo del texto, que nadie puede imaginar un catálogo más extenso que el de "los vicios, los crímenes o las locuras de la mayoría de quienes integraron el Parlamento Largo".[8]

Sin embargo, a pesar de la virulencia de muchas de sus polémicas, es claro que Hobbes concebía al *Leviathan* como una obra conciliadora. Reconoce de manera espontánea, especialmente en el Resumen y conclusión, que la monarquía Estuardo perdió la batalla y que ahora el Parlamento Rabadilla está cumpliendo el deber más básico de todo gobierno, a saber, el de proveer seguridad y paz. Siendo esto así, Hobbes no solo se muestra deseoso de hacer las paces con la república inglesa, sino también de instar a los demás a hacer lo mismo. Defiende a quienes se rindieron y, mucho más ambiciosamente, también trata de mostrar que todos tienen un deber de conciencia positivo de obedecer al nuevo régimen. Al momento de publicar la respuesta a sus críticos en sus *Six Lessons* de 1656, uno de sus mayores motivos de jactancia era que el *Leviathan* había "moldeado la mente de miles de caballeros, haciéndoles tomar conciencia de la necesidad de obedecer al gobierno actual –mentes que, de otro modo, hubiesen titubeado en este respecto".[9]

Varios comentadores han argumentado recientemente que estas afirmaciones implican traicionar algunos de los principios más caros al pensamiento de Hobbes.[10] Sostienen que, antes de referirse a las relaciones recíprocas entre protección y obediencia en el Resumen y conclusión del *Leviathan*, Hobbes siempre se había mostrado a favor de defender el ideal de un derecho hereditario irrevocable.[11] De cualquier modo, como hemos visto, Hobbes se muestra coherente al afirmar que nuestra razón fundamental para someternos a un gobierno es la esperanza de recibir seguridad y defensa. Ya en *The Elements* había dejado sentado que "el fin por el cual un hombre renuncia y entrega a otro u otros el derecho de protegerse y defenderse por sus propios medios, es la seguridad que espera obtener de este modo".[12] De ello se sigue, como agrega

[7] MS 13 de St. John, Epístola dedicatoria; cf. Hobbes (1969b), Epístola dedicatoria.

[8] MS 13 de St. John, p. 144; cf. Hobbes (1969b), p. 155.

[9] Hobbes (1845b), p. 336.

[10] Esta tesis ya fue cuestionada en Hoekstra (2004), a cuya crítica le debo mucho. Para un análisis más extenso de la posición de Hobbes en 1649, véanse Metzger (1991), pp. 131-157 y Fukuda (1997), pp. 61-68.

[11] Por ejemplo, Tuck (1996), pp. ix, xliv, afirma que Hobbes abandona el realismo sólo al final del *Leviathan*, idea desarrollada en Baumgold (2000), donde se sostiene (página 36) que el cambio radical de postura realizado por Hobbes en el Resumen y conclusión marca su primer "rechazo del principio de un derecho hereditario irrevocable".

[12] Hobbes (1969a), 20. 5, p. 110.

en el *De cive*, que "si el Estado cayera en manos del enemigo, todos los súbditos retornarían inmediatamente de su condición de sujeción civil a la de libertad natural", en razón de que su gobierno ya no los protege.[13]

Esta misma doctrina se repite no solo en el Resumen y conclusión del *Leviathan*, sino también en varios pasajes anteriores de la obra. El tratamiento más completo puede encontrarse al final del análisis de la libertad de los súbditos, en el capítulo 21. "Se sobreentiende que la obligación de los súbditos respecto del soberano", se nos asegura allí, "durará lo que dure el poder de este para protegerlos, pero no más que eso".[14] Hobbes concede que quizá pueda decirse que los soberanos conservan sus derechos aun tras haber sido conquistados, pero insiste en que bajo tales circunstancias cesa la obligación de los miembros del cuerpo político.[15] La razón de que esto sea así, reitera, es que "quien quiere protección, puede buscarla en cualquier parte": si la pierde, ya no está obligado; si la encuentra en algún otro lugar, no solo contrae una nueva obligación, sino que debe además "proteger esa protección todo lo que le sea posible".[16] Cuando al final del Resumen y conclusión Hobbes nos dice que compuso el *Leviathan* "sin otra intención que la de poner ante los ojos de los hombres la relación que existe entre protección y obediencia", está subrayando un principio que siempre fue fundamental para su teoría de la obligación política.[17]

Hobbes también impugna la idea de un derecho hereditario en el famoso frontispicio emblemático del *Leviathan*. Su imagen del Estado como una fuerza esencialmente protectora entraña un poderoso desafío para ciertos principios de legitimación, y en especial, quizás, para la representación —extraordinariamente influyente— de tales principios en el igualmente célebre frontispicio del *Eikon Basilike*, la más popular de las múltiples alabanzas realistas de Carlos I como mártir de su causa[18] (figura 17).[19] El *Eikon* se publicó por primera vez a comienzos de 1649, atribuyéndose su autoría al propio rey, aunque fue realizado en gran medida por John Gauden, quien más tarde sería capellán de

[13] Hobbes (1983), 7. 18, p. 159: "si civitas venerit in potestatem hostium... a subiectione civili, in libertatem... naturalem... simul se recipiunt cuncti cives".

[14] Hobbes (1996), cap. 21, p. 153.

[15] *Ibid.*, cap. 29, p. 230.

[16] *Ibid.*, p. 230.

[17] *Ibid.*, Resumen y conclusión, p. 491. Mi énfasis sobre este punto le debe mucho a Hoekstra (2004).

[18] Bredekamp (1999), pp. 95-97, ya había establecido esta comparación, aparte de haber proporcionado una explicación general de la iconografía de Hobbes con la que tengo una gran deuda.

[19] [Gauden] (1649), frontispicio desplegable que sucede a la signatura A, 4v, grabado firmado por William Marshall. Sobre las diferentes versiones del diseño de Marshall, véase Madan (1950), apéndice 6, pp. 177-178. En Madan (1950) la versión que aquí se reproduce (British Library) es la número 26 entre 1649 impresiones. La versión es rara: era más usual que "la explicación del emblema" se imprimiera en una hoja separada.

Carlos II.[20] El frontispicio muestra al rey Carlos (como reza la portada) "en su soledad y sufrimiento", arrodillado ante un libro abierto en el que se lee "Mi esperanza está puesta en tu Palabra".[21] A pesar de su condición de vencido, al rey se lo presenta como el depositario indiscutido de la soberanía. Viste su atuendo real completo, aunque rechaza su corona real ("vanidad" es lo que esta lleva escrito en su base) en favor de la corona de espinas que sostiene y la pesada corona de gloria en la que su mirada está fija.[22] Su soberanía es representada con notas marcadamente personales, poniéndose énfasis en la grandeza de sus cualidades morales. Aparece como una roca azotada por la tempestad y la alta mar, pero "inconmoviblemente triunfante",[23] y se nos asegura que, como ocurre con la palmera, cuanto mayor es la carga que se le impone, tanto más grande y resistente se vuelve su virtud.[24]

Con mayor claridad aún se nos muestra el carácter inmediato de los lazos que unen al rey con Dios y, con ello, la naturaleza divina e irrevocable de su poder. No se hace la menor sugerencia de que el pueblo haya jugado algún papel en la institución de la autoridad del rey. Solo se lo menciona en los versos latinos que acompañan la imagen y que proporcionan "la explicación del emblema", versos en los que se afirma que el viento y las olas simbolizan la furia del pueblo, frente a la cual el rey permanece incólume.[25] En la portada se hace referencia a "su sagrada Majestad", mientras que el emblema proclama que aquél "irradia la luz más brillante desde las sombras" a las que ha sido arrojado.[26] La razón para su confianza, se nos muestra claramente, surge del hecho de que la luz que continúa iluminándolo con firmeza proviene directamente del cielo.

Si nos remitimos al frontispicio del *Leviathan* (figura 18),[27] nos encontramos con una representación del poder soberano que no solo contrasta fuer-

[20] Sobre Gauden y su papel en la elaboración del "libro del rey", véase Wilcher (2001), pp. 277-286.

[21] [Gauden] (1649), frontispicio: "In verbo tuo spes mea".

[22] De modo semejante, Covarrubias (1610), folio 207, muestra una figura real que rechaza su corona, su esfera y su cetro mientras trata de alcanzar una corona divina.

[23] [Gauden] (1649), frontispicio: "immota triumphans". La imagen de una roca inmóvil en medio de la tempestad era popular en la literatura emblemática. Véanse, por ejemplo, Montenay (1571), p. 13; Whitney (1586), p. 96; Covarrubias (1610), folio 287; Peacham (1612), p. 158; Wither (1635), pp. 97, 218; Baudoin (1638), portada.

[24] [Gauden] (1649), frontispicio: "crescit sub pondere virtus". Para esta interpretación del símbolo de la palmera, popular entre los autores de libros de emblemas, véase Alciato (1550), p. 43; Boissard (1593), p. 37; Baudoin (1638), p. 511.

[25] [Gauden] (1649), frontispicio, "Explicación", versión latina, líneas 3 y 4: "*furorem/Irati Populi* Rupes immota *repello*".

[26] [Gauden] (1649), frontispicio, repetido en la "Explicación", versión latina, línea 5: "clarior e tenebris... *corusco*". Cf. el emblema "Tanto clarior" en Peacham (1612), p. 42.

[27] Hobbes (1651), frontispicio.

17. [John Gauden] (1649), *Eikon Basilike: The Pourtraicture of His Sacred Majestie in his Solitudes and Sufferings*, Londres, frontispicio.

temente con la anterior, sino que además respalda –más que desafía– los cambios revolucionarios recientemente producidos.[28] Es probable que Hobbes haya metido mano en el diseño de la imagen e indudablemente le dio el visto bueno, pues una versión de la misma aparece como frontispicio de la copia manuscrita del *Leviathan* que le presentara al futuro rey Carlos II a fines de 1651.[29] Ciertamente la iconografía da muestras de una gran familiaridad con la filosofía política de Hobbes, en especial con el intrincado y singular análisis de la relación entre la multitud, el soberano y la *commonwealth* o el Estado que la caracteriza.[30]

En los capítulos 16 y 17 del *Leviathan*, Hobbes sostiene que se instituye un Estado cuando los miembros individuales de una multitud pactan, cada uno con cada otro, el autorizar a una persona "artificial" para que ejerza la soberanía sobre ellos. Con persona "artificial" Hobbes simplemente se refiere a un representante, una persona con derecho a hablar y actuar en nombre de otros. Como explica al comienzo del capítulo 16, cuando las palabras y acciones de una persona "son consideradas como representando las palabras y las acciones de un tercero, entonces se trata de una persona *ficticia* o *artificial*".[31] Concretamente, la tesis de Hobbes acerca de la naturaleza del pacto que permite instituir un Estado es que los miembros de una multitud autorizan a una persona natural singular (hombre o mujer) o a un grupo de personas naturales (una asamblea) a asumir el papel de la persona artificial que es su representante soberano, acto en virtud del cual los miembros de la multitud pasan a ser autores de todas las acciones realizadas de allí en más en nombre de ellos.[32]

[28] Para los intentos más exhaustivos de explicar la iconografía de Hobbes, véase Corbett y Lightbown (1979), pp. 219-230. Proporcionan una descripción extremadamente precisa, aunque su interpretación general no me resulta convincente por las razones que señalo más adelante. Para un análisis con el que estoy sustancialmente de acuerdo, véase Bredekamp (1999), pp. 13-16.

[29] Para la estimación de esta fecha, véase Tuck (1996), p. liii. La edición de Tuck también contiene una reproducción de la versión manuscrita del frontispicio (página 2). Para otras reproducciones, véanse Bredekamp (1999), p. 3, y Malcolm (2002), p. 231. La principal diferencia entre esta imagen y la que aparece en el texto publicado es que, en esta última, los individuos que conforman la masa del pueblo son mostrados como figuras de cuerpo entero que miran hacia su soberano, mientras que en la primera se los representa como rostros que en su mayoría miran hacia nosotros (con excepción de uno que mira al soberano con expresión de temor). Malcolm (2002), pp. 200-29, muestra que las peculiaridades de la versión manuscrita pueden explicarse conforme el interés de Hobbes por las perspectivas "curiosas" (esto es, anamórficas). Sobre el interés de Hobbes por la anamorfía, véanse también Bredekamp (1999), pp. 83-97, y Clark (2007), pp. 104-106.

[30] Así se destaca en Malcolm (2002), pp. 200-201. Sobre la cuestión de quién fue el artista que diseñó el frontispicio, véanse Bredekamp (1999), pp. 31-50.

[31] Hobbes (1996), cap. 16, p. 111.

[32] Sobre la "pertenencia" de las acciones de los representantes atribuida a aquellos que las autorizan, véase *ibid.*, p. 112.

18. Thomas Hobbes (1651), *Leviathan Or The Matter, Forme, and Power of A Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, Londres, frontispicio.

Hobbes sostiene, además, que el acto de autorizar a un representante soberano tiene el efecto de convertir a los individuos que integran la multitud en una única persona. Tal como lo plantea en el capítulo 16, "una multitud de hombres deviene *una* persona cuando tales hombres son representados por un hombre o una persona".[33] La razón para esta transformación es que, tan pronto como una persona individual o una asamblea es autorizada a ejercer el poder soberano, todo lo que de ahí en más desee o disponga el soberano cuenta como la voluntad de todos. Esto significa que, a través de las acciones de su soberano, los miembros de la multitud se vuelven capaces de querer y actuar con una única voz. En tal sentido puede decirse que han creado, "por medio de un convenio de cada hombre con cada otro, una verdadera unidad de todos ellos en una y la misma persona".[34]

Por supuesto que esto no quiere decir que la persona surgida de la unión de la multitud sea real o sustancial. En palabras de Hobbes, no llegaría a ser más que una persona "de ficción".[35] Como subraya, "es la *unidad* del representante, y no la *unidad* de los representados, lo que hace a la persona *una*", y "tratándose de una multitud, la unidad no puede entenderse de otra manera".[36] De cualquier modo, como reafirma Hobbes en el capítulo 17, el efecto que tiene sobre la multitud el acordar instituir un representante soberano es "reducir todas sus voluntades, mediante una pluralidad de votos, a una sola voluntad", o, "lo que es lo mismo", que estos "nominen a un hombre, o a una asamblea de hombres, para que represente sus personas".[37] Ahora estamos en condiciones de referirnos a la persona de la multitud, por contraste con el mero agregado de individuos que la componen.

¿Cuál es, pues, el nombre de esta persona?[38] Conocer la respuesta equivale a identificar al verdadero depositario de la soberanía, que nuestros representantes soberanos están autorizados meramente a ejercer y de cuyos derechos correspondientes devienen, por consiguiente, adjudicatarios. Finalmente Hobbes devela el misterio en un pasaje clave del capítulo 17 que ha tenido una enorme repercusión, donde describe el momento en el que tiene lugar el pacto político. El nombre general que se le da a "la multitud así unida en una persona", afirma ahora, es "*COMMON-WEALTH*, en latín *CIVITAS*".[39] A lo que agrega que, cuando empleamos el término "*commonwealth*", ello equivale a decir "ESTADO".[40]

[33] *Ibid.*, p. 114.
[34] *Ibid.*, cap. 21, p. 120.
[35] *Ibid.*, cap. 16, p. 113.
[36] *Ibid.*, p. 114.
[37] *Ibid.*, cap. 17, p. 120.
[38] Este párrafo y el siguiente se apoyan en Skinner (2007a), pp. 173-175.
[39] Hobbes (1996), cap. 17, p. 120.
[40] Véase *ibid.*, p. 9, donde se hace notar por primera vez esta equivalencia.

Con estas afirmaciones, Hobbes por fin se halla en condiciones de enunciar una definición formal del término "*commonwealth*" o "Estado". Un Estado, afirma, es "*una persona de cuyos actos los miembros de una gran multitud se convierten, en virtud de acuerdos recíprocos, en autores, y ello con el objeto de que dicha persona pueda utilizar la fuerza y los medios de cada uno como juzgue más conveniente para lograr la paz y defensa común de todos ellos*".[41] Pero Hobbes cree que a la persona del Estado, así como al fruto de toda unión legítima, también se le debe dar su propio nombre. Siguiendo con su metáfora del matrimonio y la procreación, procede a bautizarlo anunciando con su tono más solemne que "de este modo se genera ese gran LEVIATÁN o, mejor (para hablar con mayor reverencia), ese *Dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y protección".[42]

El frontispicio del *Leviathan* busca ilustrar debidamente esta teoría específica sobre la relación entre los súbditos individuales, la persona artificial del soberano y la *persona ficticia* del Estado.[43] Hay que reconocer que Hobbes es incapaz de apreciar plenamente la complejidad de su propio argumento en términos visuales. Varias veces a lo largo del texto observa que el soberano es "el alma del Estado", el *anima* que sirve para unificar y, de ese modo, para dar vida a los miembros desunidos de la multitud hablando y actuando en su nombre.[44] Pero mientras que sin lugar a dudas el frontispicio consigue transmitir la idea de que la persona artificial del soberano ejerce el poder en nombre del pueblo entero, es incapaz de transmitir la idea específica de fuerza que vivifica. Hobbes se ve obligado a recurrir a una representación más tradicional del soberano, que lo presenta como la cabeza del Estado antes que como su alma.

De cualquier manera, Hobbes crea una representación muy convincente y lograda (y enormemente influyente)[45] de la autoridad suprema, que establece un contraste fascinante con el frontispicio del *Eikon Basilike*. Una diferencia fundamental es que en el esquema de Hobbes no se desliza la menor sugerencia de que el poder de nuestros gobernantes tenga origen o rasgos divinos. Por el contrario, se presenta a la cabeza coronada del soberano como emergiendo del cuerpo del pueblo, confirmándose así de modo explícito lo que Hobbes sostiene

[41] *Ibid.*, cap. 17, p. 121.

[42] *Ibid.*, p. 120. Malcolm (2007b) muestra que aquí Hobbes está invocando cierta tradición particular de exégesis bíblica cuyo exponente más saliente fue Jacques Boulduc, y en el contexto de la cual la expresión "*Leviathan*" se emplea para nombrar a los muchos convertidos en uno. Las referencias de Hobbes a monstruos marinos también tienen un significado emblemático, sobre lo cual puede consultarse Farneti (2001).

[43] Sobre la concepción de Hobbes del Estado como "persona ficticia", véase Jaume (1983) y Runciman (2000).

[44] Hobbes (1996), cap. 21, p. 153. Véanse también *ibid.*, cap. 29, pp. 226, 227, 230, y cap. 42, p. 397.

[45] Sobre la influencia de la imagen, véase Bredekamp (1999), pp. 131-137.

en el texto, a saber, que el derecho de los soberanos siempre "surge" de un pacto celebrado por sus súbditos.[46] A su vez, los individuos que acordaron someterse a su gobierno son representados como componiendo los brazos y el cuerpo del Estado y, por ende, como constituyendo toda la fuerza política y militar del mismo. De este modo, el soberano es presentado como debiendo su posición enteramente al apoyo de sus súbditos, y, si nos fijamos de cerca, vemos que, en efecto, es sostenido por la sociedad civil toda: las mujeres están presentes tanto como los hombres, los niños tanto como los adultos, los soldados tanto como los civiles.[47] Una vez más la imagen de Hobbes nos ofrece un fiel reflejo de su texto, en el que sostiene que todos los súbditos "apuntalan" el poder del soberano "bajo" el cual han pactado vivir.[48]

Otro contraste, apenas menos importante, radica en que Hobbes no manifiesta ningún interés ni por las virtudes personales del soberano ni por sus derechos. Explícitamente llama la atención sobre esta restricción deliberada de su perspectiva en la Epístola dedicatoria del *Leviathan*, donde remarca que "no hablo aquí de los hombres, sino (en abstracto) de la sede del poder".[49] Tanto en el texto como en la representación emblemática del argumento, todo el énfasis está puesto en la idea de poder efectivo y, por tanto, en la capacidad del soberano para vigilar e, incluso, para dar resguardo a sus súbditos.[50] Mientras que el rey del frontispicio del *Eikon Basilike* permanece incólume como soberano aun en la derrota, la persona artificial del soberano en dirección a la cual todos "levantan la vista" en el frontispicio del *Leviathan* aparece representada, más que nada, como una fuerza protectora sin igual. Como subraya Hobbes en su texto (citando a Bodin), es a causa de su poder absoluto que el soberano es capaz de "mantenerlos a todos atemorizados".[51] Como corresponde, los súbditos que componen el cuerpo del Estado, algunos de los cuales se encuentran arrodillados,[52] observan de frente al poder de su gobernante con la debida reverencia. Pero lo que reverencian es su capacidad para brindarles paz y seguridad.

El poder del Estado soberano para dominar su territorio –desde pueblos

[46] Hobbes (1996), cap. 31, p. 246.

[47] Pueden verse algunos niños en el brazo derecho del Leviatán; un hombre que se halla cerca del corazón del Leviatán lleva puesto un yelmo; los gorros (en lugar de sombreros) que llevan algunos adultos sugieren que podría tratarse de mujeres.

[48] Cf. *ibid.*, cap. 18, p. 128, donde se alude a cómo los súbditos *viven bajo* monarquías y democracias; cf. *ibid.*, cap. 26, p. 200, donde se hace referencia a cómo los súbditos *apuntalan* el poder soberano.

[49] *Ibid.*, Epístola, p. 3.

[50] Para imágenes análogas en las que los súbditos son abrazados de manera protectora por las capas de sus gobernantes, véase Bredekamp (1999), pp. 82-83.

[51] Hobbes (1996), cap. 17, p. 118; sobre este "mantenerlos atemorizados", cf. Bodin (1606), 6. 4, p. 706.

[52] Al menos dos de las figuras en el antebrazo derecho del Leviatán están arrodilladas.

diminutos a la campiña– proviene del hecho, según se muestra, de que el representante soberano del Estado aúna en su persona todos los elementos propios de la autoridad, tanto de la eclesiástica como de la civil. Esta última se simboliza a través de la espada que sostiene con la mano derecha, y la primera, por medio del báculo pastoral que sostiene con la izquierda. Él es juez en todas las causas, tanto en las de índole espiritual como en las que pertenecen al reino de lo temporal. La consecuencia de ello, según proclama el verso del libro de Job que aparece escrito sobre su cabeza, es que "no existe poder sobre la tierra que se le compare".[53]

Esta reunión de la multitud como una persona bajo la voluntad de un soberano único es presentada, a su vez, como una fuerza unificadora y pacificadora. Por debajo del paisaje soleado y tranquilo sobre el cual se yergue la persona artificial del soberano, observamos varias tendencias potencialmente sediciosas encarnadas en diferentes pretensiones de la autoridad civil y eclesiástica, todas las cuales, como se destaca en el juego de imágenes que propone Hobbes, necesitan ser "mantenidas bajo" el poder del Estado si los súbditos del Leviatán han de estar adecuadamente protegidos y seguros. Estas tendencias aparecen ilustradas en dos grupos de cinco figuras rectangulares, y se nos invita a reflexionar sobre sus semejanzas y diferencias haciendo una lectura horizontal, y sobre su potencial sedicioso agregado, haciendo una lectura vertical.

Comenzando por la parte más alta vemos, a la derecha, una iglesia, y a la izquierda, un castillo con un cañón que dispara desde sus murallas. Debajo del castillo hay una corona, y debajo de la iglesia, una mitra, símbolo de quienes detentan un rango eclesiástico equivalente al de la nobleza. Bajo la corona se ve un cañón que apunta directamente al "Estado eclesiástico y civil", mientras que debajo de la mitra observamos una representación convencional –que resulta familiar a partir de numerosos libros de emblemas– de un *fulmen* o rayo.[54] Originariamente, este había sido el símbolo de la venganza de Júpiter, pero como el propio Hobbes hace notar en el capítulo 42 del *Leviathan*, se había vuelto usual emplearlo para hacer referencia al *Fulmen Excommunicationis*, o "*Rayo de excomunión*", que, según la Iglesia católica, representaba uno de los poderes papales situados por encima de los principados temporales.[55]

[53] Hobbes (1996), frontispicio: "Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Job, 41.24."

[54] Véanse, por ejemplo, Coustau (1560), p. 59; Camerarius (1605), parte 1, folio 37; Haecht Goidtsenhoven (1610), p. 2; Schoonhovius (1618), emblema 56; Zincgref (1619), sig. N, 2v; Baudoin (1638), pp. 297, 339. Más sorprendentemente (habida cuenta de que el libro está ingresado en el catálogo de la Biblioteca Hardwick redactado por Hobbes) aparece esta misma imagen en Covarrubias (1610), folio 101.

[55] Hobbes (1996), cap. 42, p. 358.

Por debajo de estas imágenes, un par de figuras más grandes muestran, mediante un nuevo juego de imágenes, cómo se sostienen estas pretensiones de poder. Respaldando los anatemas de la Iglesia se hallan las filosas y peligrosas armas de la guerra verbal, bajo la forma de técnicas escolásticas de argumentación polémica.[56] Estas abonan la tesis de que, tal como nos recuerdan las inscripciones de los dos bidentes centrales, los poderes de la Iglesia pueden ser tanto temporales como espirituales y conllevar la afirmación de un control directo e indirecto sobre los Estados.[57] En el mismo nivel, sosteniendo el cañón de un modo semejante, vemos armamentos de guerra igualmente filosos y peligrosos que emulan la figura de un "trofeo" clásico –una imagen común en los libros de *emblemata*–[58] conformado por espadas cruzadas, mosquetes, picas y escudos, junto con un tambor para llamar a las armas.

El nivel inferior nos muestra el resultado de la conjunción de estas fuentes acumulativas de desunión y discordia. En el capítulo 29 del *Leviathan*, Hobbes sostiene que una de las causas de la disolución de los Estados es la creencia falsa, difundida por los doctores de la Iglesia católica, de que "puede haber más de un alma, es decir, más de un soberano, en un Estado". Defienden esta idea, prosigue Hobbes, "manipulando las mentes de los hombres, valiéndose de palabras y distinciones que nada significan en sí mismas" pero que apuntan a sugerir que las autoridades de la Iglesia poseen el derecho de "que sus mandatos sean observados como leyes".[59] Las conclusiones que extraen son absurdas, basadas como están en "oscuras distinciones escolásticas y palabras abstrusas", sin embargo, la experiencia ha demostrado que para una iglesia es fácil crear "una facción capaz de causar perturbaciones en un Estado y, a veces, de destruirlo".[60]

La figura inferior de la derecha nos muestra a estas fuerzas destructivas en acción.[61] Está teniendo lugar una *disputatio* escolástica, presenciada por dos filas de doctores con birretes prominentes y cuadrados que los distinguen como sacerdotes de la Iglesia católica.[62] De las dos parejas de polemistas, una gesticula con la palma abierta característica de la retórica, mientras que su oponente sostiene un libro abierto. Sea cual fuere la *Quaestio* que estén dirimiendo,

[56] Escrito sobre el arpón de tres puntas de la izquierda se lee "Si/logis/mo"; sobre el arpón de dos puntas de la derecha, "Real/Intencional"; sobre los cuernos que están debajo, "Di/le/ma".

[57] En el cuerno central se lee la inscripción "Espiritual/Temporal"; en el arpón que se halla inclinado, "Directo/Indirecto".

[58] Véanse, por ejemplo, Boissard (1598), p. 13 (figura 4); Oraeus (1619), p. 56; Lipsio (1637), frontispicio (figura 5).

[59] Hobbes (1996), cap. 29, pp. 226-227.

[60] *Ibid.*, p. 227.

[61] Aquí mi interpretación contrasta con la de Corbett y Lightbown (1979), pp. 228-229.

[62] *Ibid.*, donde se señala el punto.

Hobbes los observa, tal como nos lo dice en el capítulo 29, con profunda desconfianza y recelo. "Cuando el poder espiritual es el que mueve a los miembros del Estado" y "haciendo uso de extrañas y complicadas palabras sofoca su entendimiento, necesariamente trastorna al pueblo; y, o bien aplasta al Estado con su opresión, o bien lo arroja a la hoguera de la guerra civil".[63] La figura inferior de la izquierda nos muestra la conflagración resultante. Vemos un campo de batalla con tropas de caballería disparándose mutuamente, mientras que en el fondo dos hileras enfrentadas de hombres armados con picas permanecen de pie listos para trabarse en una encarnizada lucha cuerpo a cuerpo. Tal es el resultado final, sugiere Hobbes de manera gráfica, al que se arriba cuando se permite que el poder espiritual y el temporal se dividan, siendo que deberían ser retenidos con firmeza en manos del soberano.

Aunque la manera en que plasma en imágenes su teoría de la soberanía es sorprendentemente original, tenía sus antecedentes en la literatura emblemática inglesa. La *Collection of Emblemes* de George Wither, de 1635, incluía una representación de la autoridad suprema con varios rasgos semejantes (figura 19).[64] Wither también muestra una figura coronada de pie recortándose sobre un paisaje soleado y tranquilo, y también la representa –en un juego de imágenes algo grotesco– como completa o pesadamente armada. Al igual que el soberano de Hobbes, reúne en su persona todos los elementos de la autoridad civil y eclesiástica, incluyendo la espada de la justicia en una de sus manos derechas y el rayo de la excomunión en una de las izquierdas. En el epigrama que acompaña la imagen se asegura que "*donde* muchas fuerzas *están reunidas, allí* existe un poder inconquistable".[65]

No obstante, un importante contraste entre las imágenes de Wither y de Hobbes surge a partir del hecho de que a Hobbes no solo le interesa la importancia de reunir fuerzas dispersas, sino también la necesidad de una unión política mucho más fuerte. Mientras que el emblema de Wither lleva las palabras "concordia insuperable" en la leyenda latina que lo circunda,[66] en el capítulo 17 del *Leviathan* Hobbes subraya que el pacto por medio del cual se instituye el Estado "es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos", la que da origen a la autoridad protectora más poderosa que pueda quizá generarse.[67] La consecuencia, como prosigue diciendo Hobbes, es que

[63] Hobbes (1996), cap. 29, pp. 227-228.

[64] Wither (1635), p. 179. La imagen de Wither es, a su vez, una adaptación de la representación del gigante Gerión que aparece en Alciato (1550), p. 47.

[65] Wither (1635), p. 179. Acerca del lugar del libro de emblemas de Wither en la cultura cortesana de la década de 1630, véase Farnsworth (1999).

[66] Wither (1635), p. 179: "Concordia Insuperabilis".

[67] Hobbes (1996), cap. 17, p. 120.

al depositario de la soberanía "se le confiere la disposición de un poder y de una fuerza tales que, en virtud del terror que suscitan, pueden hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos externos".[68]

Es esta concepción del Estado como una fuerza atemorizadora y, al mismo tiempo, protectora lo que el frontispicio de Hobbes se afana por representar. La moraleja que expresa la imagen es clara, y no apoya en absoluto la causa realista. Aquellos a quienes se debe la reverencia con la que vemos que mira el pueblo a su soberano son los que mantienen a raya a las fuerzas sediciosas, proporcionando así la seguridad que se requiere para que los súbditos vivan en paz y prosperidad. Quizás podría decirse del frontispicio lo que Hobbes dice de todo su tratado, a saber, que fue concebido "sin más intención que la de poner ante los ojos de los hombres la mutua relación que existe entre la protección y la obediencia".[69]

II

El argumento en defensa del Estado inglés que he estado delineando hasta aquí es eminentemente pragmático. Como Hobbes resume al final del capítulo 21 del *Leviathan*, lo que está afirmando es, básicamente, que "la finalidad de la obediencia es la protección": si estás protegido, tienes la obligación de obedecer; si ya no estás protegido, tu obligación cesa.[70] Pero a Hobbes también le interesa desarrollar una defensa conciliadora del Estado inglés sobre la base de principios, y en el *Leviathan* lleva adelante su empresa de dos maneras conectadas entre sí, elevando considerablemente de este modo la relevancia de su tratado.

La primera tarea que Hobbes tiene por delante es socavar una tesis propuesta por muchos enemigos del Parlamento Rabadilla en torno del papel que presuntamente le cabe al consentimiento en la conformación de gobiernos legítimos. Entre aquellos que insistían en que prestar consentimiento es indispensable, quizás el más influyente haya sido Edward Gee, un muy conocido predicador presbiteriano e implacable enemigo de la independencia, quien publicó su *Exercitation Concerning Usurped Powers* a fines de 1649.[71] Gee abre

[68] *Ibid.*, pp. 120-121.

[69] *Ibid.*, Resumen y conclusión, p. 491.

[70] *Ibid.*, cap. 21, p. 153.

[71] La portada señala 1650 como año de publicación, pero en la copia de Thomason (British Library) esta fecha ha sido tachada y reemplazada por el "18 de diciembre de 1649". Véase también Wallace (1964), pp. 394-395.

19. George Wither (1635), *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, Londres, p. 179.

su tratado declarando que "el voto del pueblo es la voz de Dios", con lo cual "la única base de una demanda legítima o de un reclamo dirigido al gobierno" es el consentimiento del pueblo en su conjunto.[72] No obstante, como argumenta a continuación, el nuevo Estado de Inglaterra no se funda en un acto de consentimiento semejante; tiene su origen en una "invasión ultrajante y violenta" que involucró la anexión forzosa y la conquista.[73] Se trató, pues, de una "simple usurpación, la más grande de todas, al perpetrarse en contra de un gobierno

[72] [Gee] (1650), pp. 2-3.
[73] *Ibid.*, pp. 10-11.

legítimamente establecido".[74] Por consiguiente, no puede existir ninguna obligación de acatar sus órdenes, pues el deber de fidelidad no se tiene para con "los violentos invasores, sino para con los magistrados oprimidos y violentamente destituidos".[75] Más aun, podría considerarse que lo que tenemos es un deber positivo de desobedecer, pues al obedecer a un conquistador, violo "el derecho que el magistrado legítimo tenía sobre mí y procedo injustamente al romper el lazo de fidelidad que me unía con él".[76]

La respuesta de Hobbes a esta línea de ataque echa mano de un argumento desarrollado por primera vez en *The Elements of Law*. Allí daba por supuesto que si nuestra libertad natural ha de ser justificadamente restringida, tal restricción solo puede tener lugar con nuestro consentimiento; de otro modo, no seríamos reducidos a la condición de súbditos sino a la de esclavos.[77] Sin embargo, agregaba que cuando nos sometemos a un conquistador por temor a la muerte estamos, de hecho, dando nuestro consentimiento: nos sometemos voluntariamente con vistas a preservar nuestra vida y, en tal sentido, puede decirse que celebramos un pacto con el vencedor que nos ha conquistado.[78] El aporte fundamental del *Leviathan* es que Hobbes aplica allí este argumento general al caso específico de la defensa del Parlamento Rabadilla. Al igual que antes, se muestra de acuerdo con que no es posible que estemos sujetos a ninguna forma legítima de poder soberano sin haber prestado nuestro consentimiento. Tal como ahora lo expone, la razón de que esto sea así es que no puede haber "obligación alguna en un hombre que no surja de un acto suyo, ya que todos los hombres son igualmente libres por naturaleza".[79] Pero, como antes, insiste en que cuando nos sometemos a un conquistador ante la amenaza de una muerte inminente, estamos prestando de hecho nuestro consentimiento: realizamos un acto voluntario de sumisión que tiene por efecto imponernos el deber de conciencia de obedecer.

Hobbes presenta las razones en apoyo de esta conclusión en el capítulo 20, donde examina el caso, de gran actualidad por entonces, de una asociación civil que se disuelve "por conquista o victoria en la guerra".[80] Cuando ocurre una catástrofe de este tipo, el pueblo se encuentra a sí mismo enfrentando la muerte o la servidumbre, la ejecución o la esclavitud a manos de aquellos que resultaron victoriosos. Pero, al mismo tiempo, queda a discreción del vencedor

[74] *Ibid.*, p. 8.
[75] *Ibid.*, p. 16.
[76] *Ibid.*, p. 10.
[77] Hobbes (1969a), 17. 11, p. 93; 22. 3, p. 128.
[78] *Ibid.*, 22. 2, p. 128.
[79] Hobbes (1996), cap. 21, p. 150.
[80] *Ibid.*, cap. 20, p. 141.

el ofrecer una alternativa a los vencidos. En lugar de mantenerlos "en prisión o encadenados" hasta decidir qué hacer con ellos, puede convertirlos en sus siervos, concediéndoles la libertad corporal y aviniéndose a confiar en ellos siempre que se comprometan a "no huir y no agredir a sus amos".[81]

En otras palabras, el vencedor puede poner a los vencidos frente a una elección, lo cual significa que podemos imaginarlos deliberando sobre las diferentes alternativas en juego. El capítulo 20 del *Leviathan* nos ilustra acerca del proceso de deliberación que se sucedería. Cualquiera que sopese las alternativas arribará posiblemente a la conclusión de que su deseo primordial al tomar la decisión es el de "evitar la amenaza inminente de muerte". Esto moldeará sus voluntades de forma tal que su último apetito al decidir sea el temor a la muerte, lo cual, a su vez, los determinará a optar por "someterse a aquel a quien temen".[82] De este modo, el resultado más probable es que decidan convertirse en siervos de sus conquistadores, al encontrar que se trata de una alternativa preferible a la muerte y la esclavitud. Pero decir esto conlleva afirmar que su acto de sometimiento es una elección y que, por tanto, es por propia voluntad que consienten a los términos de su sujeción al gobierno. Como resume Hobbes, cada quien "pacta, sea mediante palabras expresas, sea a través de otros signos suficientes de su voluntad, que mientras su vida y la libertad de su cuerpo se lo permitan, el vencedor podrá disponer de ellas como le plazca".[83]

Con este argumento, Hobbes se encuentra en condiciones de señalar con precisión el error cometido por Edward Gee y otros autores presbiterianos que negaban que un gobierno legítimo pudiera fundarse en un acto de conquista. Dan por sentado que lo que sus adversarios alegan es que es el mero hecho de la conquista lo que garantiza un derecho de dominio sobre aquellos que han sido conquistados y, por tanto, que los vencidos jamás prestan su consentimiento. Pero como Hobbes pretende haber demostrado, "no es la victoria lo que otorga un derecho de dominio sobre los vencidos, sino su propio acuerdo".[84] La razón por la que un hombre que ha sido vencido contrae las obligaciones propias de un auténtico súbdito no es "el hecho de haber sido conquistado por otro, es decir, de haber sido derrotado y capturado, o forzado a ponerse en fuga"; es más bien "la circunstancia de haberse rendido y sometido al vencedor", pactando ser su siervo mientras se preserven su vida y su libertad.[85] Tal individuo tiene las obligaciones propias de un auténtico súbdito porque ha dado voluntariamente su consentimiento a los términos de su propia sujeción al gobierno.

[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*, pp. 138, 141.
[83] *Ibid.*, p. 141.
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*

En el Resumen y conclusión del *Leviathan*, Hobbes emplea este argumento para montar una defensa más puntual de aquellos que, como su propio empleador, el conde de Devonshire, "habían transigido" con el fin de recobrar el patrimonio que les había sido confiscado. Devonshire se había exiliado al inicio de la guerra civil, pero fue capaz de recuperar su propiedad al poco tiempo, en 1645, tras someterse al Parlamento y pagar una multa.[86] En cambio, varios líderes realistas –entre ellos Edward Hyde, antiguo amigo de Hobbes– se negaron rotundamente a lo largo de la década de 1650 a ofrecer tal reconocimiento y asistencia al régimen republicano.[87] Al reflexionar sobre estas elecciones contrapuestas, en lugar de desafiar la causa realista, Hobbes se pone, como es de esperar, de su lado. Como observa en tono benevolente, si un súbdito es "protegido por el bando contrario merced a su colaboración", debe reconocer que, dado que "en todas partes se considera que tal colaboración, en la medida en que es inevitable, es legítima (a pesar de constituir una ayuda al enemigo), una sumisión total –que claramente constituye una ayuda al enemigo– no puede estimarse ilegítima".[88] Incluso agrega, con un giro ingenioso, que aquellos que se niegan a transigir y que, consiguientemente, pierden sus bienes, podría decirse que hacen más daño a su causa que quienes se someten. "Si se considera que los que se someten están ayudando al enemigo solo con una parte de sus bienes, mientras que quienes rehúsan lo hacen con la totalidad, no hay razón para llamar ayuda a esa sumisión o transigencia, sino que, más bien, va en detrimento del enemigo."[89]

Habiendo reafirmado su concepción amplia del consentimiento, Hobbes se encuentra listo para desarrollar el otro aspecto de su defensa conciliadora del Estado inglés.[90] Procede a desplegar su argumento de modo tal de mostrar que el gobierno del Parlamento Rabadilla puede ser justificado sobre bases mucho más sólidas de lo que suponían muchos de sus propios propagandistas. Entre estos, quizás el más prominente haya sido Marchamont Nedham, el editor del periódico oficial del gobierno[91] que había publicado una encendida réplica al

[86] Sobre los realistas que colaboraron, véase Smith (2003), pp. 22-25, 108-109.

[87] Sobre los que se mantuvieron leales, véase *ibid.*, pp. 25-33, 109-114.

[88] Hobbes (1996), Resumen y conclusión, pp. 484–485.

[89] *Ibid.*, p. 485.

[90] Metzger (1991), pp. 153-156, observa correctamente que cuando Hobbes vincula en el *Leviathan* protección y obediencia, no está desarrollando un nuevo argumento. Pero concluye que no hay nada singular en la defensa que hace Hobbes del régimen republicano. Como hemos visto, no obstante, la visión de Hobbes en el *Leviathan* no es que es la protección en sí misma la que genera una obligación de obedecer; de acuerdo con Hobbes, debemos dar, además, nuestro consentimiento. Por otra parte, a diferencia de los autores precedentes citados por Metzger, Hobbes sostiene que prestar consentimiento es compatible con ser conquistado.

[91] Sobre Nedham como editor de este periódico (*Mercurius Politicus*), véanse Frank (1980), pp. 87-88, y Barber (1998), pp. 191-193.

"panfleto excesivamente extenso" de Edward Gee bajo el título de *The Case of the Commonwealth of England, Stated* en mayo de 1650.[92] Nedham admite que el gobierno entonces vigente se originó en un acto de conquista y que su título "se funda solamente en la fuerza".[93] Pero en contra de la insistencia de Gee sobre la necesidad de consenso popular, Nedham responde con determinación que "si es solo la aclamación del pueblo lo que da legitimidad a un magistrado, entonces muy raramente ha habido en el mundo magistrados legítimos".[94] A decir verdad, replica Nedham, la conquista no solo es el medio más usual para fundar un gobierno, sino que efectivamente le confiere al conquistador tanto un derecho como un poder para gobernar. "Al ser conquistado, un rey puede, por derecho de guerra, perder su participación, así como su interés, en la autoridad y el poder", y cuando esto ocurre, "todo el derecho a la autoridad real" "queda en poder del bando triunfante".[95] Una vez que la parte conquistadora toma el poder, "cualquiera sea el gobierno que se le antoje instaurar, este será tan válido, *de iure*, como si poseyese el consentimiento de todo el pueblo".[96] La conclusión de Nedham es, pues, que "el bando actualmente dominante en Inglaterra tiene un derecho y un título justo para gobernar", y que no solo puede ser obedecido sino que debe serlo, puesto que su conquista le ha conferido "un derecho de dominio sobre el bando conquistado".[97]

Nedham bien podría haber sido uno de los publicistas que Hobbes tenía puntualmente en mente al momento de abocarse a criticar este argumento en el Resumen y conclusión del *Leviathan*.[98] Como lamenta al comienzo de su análisis, "en varios libros ingleses impresos recientemente me encuentro con que las guerras civiles no enseñaron suficientemente a los hombres en qué momento queda un súbdito obligado para con el conquistador ni en qué consiste la conquista, ni cómo llega a suceder que la conquista obliga a los hombres a obedecer las leyes del conquistador".[99] La objeción que les dirige Hobbes a quienes creen que la conquista puede ser una fuente de obligación es que cometen el mismo error que sus adversarios presbiterianos. Presuponen que es "la victoria en sí misma" lo que confiere "un derecho sobre las personas de los hombres".[100] Como consecuencia de ello, confunden el caso de alguien que es conquistado con el de aquel otro que meramente es vencido. No son capaces de ver que

[92] Para Nedham sobre Gee, véase Nedham (1969), p. 36.
[93] Nedham (1969), p. 28.
[94] *Ibid.*, p. 37.
[95] *Ibid.*, p. 36.
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*, pp. 28, 40.
[98] Como se sugiere en Hoekstra (2004), p. 58.
[99] Hobbes (1996), Resumen y conclusión, p. 484.
[100] *Ibid.*, Resumen y conclusión, p. 485.

"quien es muerto, es vencido, pero no conquistado" y que "quien es capturado y puesto en prisión o encadenado, no es conquistado, sino vencido".[101]

Al igual que antes, Hobbes responde que la única manera en que puede surgir un derecho de dominio sobre los hombres es que estos consientan en ser gobernados.[102] "Un hombre deviene súbdito de un conquistador en el preciso momento en que, teniendo la libertad de someterse a él, presta su asentimiento a convertirse en súbdito suyo, sea valiéndose de palabras expresas o de cualquier otro signo suficientemente manifiesto".[103] Ahora bien, de igual modo que en el capítulo 20, la tesis central de Hobbes es que cuando nos sometemos bajo amenaza de muerte, nos involucramos voluntariamente en un acto de consentimiento de esa clase. Una vez más, el ejemplo que ofrece es el de alguien a quien "se le concede, bajo promesa de obediencia, la vida y la libertad".[104] Insiste en que de aquellos que aceptan estas condiciones a fin de evitar la muerte o la esclavitud puede decirse que han efectuado una elección y, en consecuencia, que prestaron su consentimiento. La razón por la cual su conquistador adquiere un derecho de soberanía sobre ellos es, pues, que pactaron y, por tanto, que acordaron aceptar su dominio. Según expresa ahora, fueron conquistados y no meramente vencidos. Para resumir el caso, termina por ofrecernos, por primera vez, una definición formal de lo que significa ser conquistado. "*Conquista*", sostiene, "es la adquisición del derecho de soberanía mediante la victoria". Dicho derecho no se deriva de la victoria misma, sino de "la sumisión de la que el pueblo" da muestras cuando "contrata con el vencedor, prometiéndole obediencia a cambio de su vida y su libertad".[105]

Esta conclusión rimbombante permite que Hobbes finalice haciendo su acusación más significativa en contra de quienes defendieron el Parlamento Rabadilla sobre bases puramente pragmáticas. Por supuesto que acuerda en que el hecho de ser protegidos nos proporciona siempre una razón para deber fidelidad a quienes nos protegen. Pero su pretensión más ambiciosa en relación con el Parlamento Rabadilla es que tenemos un deber de conciencia a obedecerle como a un poder completamente legítimo. Puede decirse que aquellos que aceptaron su protección, beneficiándose consecuentemente con su vida y su libertad corporal, dieron signos suficientes de haber consentido en convertirse en sus súbditos. Pero esto significa, a su vez, que el deber que tienen ahora de

[101] *Ibid.*

[102] Este es el punto sobre el que no hice suficiente énfasis en Skinner (2002a), vol. 3, pp. 264-286, tal como se hace notar en Hoekstra (2004), pp. 58-64. Lo mismo podría decirse de mi análisis en Skinner (2002a), vol. 3, pp. 228-237. Me parece que un error similar socava la tesis sostenida en Tarlton (1999) de que Hobbes simplemente equipara poder con derecho.

[103] Hobbes (1996), Resumen y conclusión, p. 484.

[104] *Ibid.*, p. 485.

[105] *Ibid.*, p. 486.

prestar obediencia absoluta al gobierno es un deber de conciencia y no uno fundado meramente sobre bases pragmáticas. Han suscripto un contrato con los vencedores, y dado que "un contrato que se celebra legítimamente no puede ser legítimamente quebrantado", se sigue que cada quien "se halla obligado, indudablemente, a convertirse en un auténtico súbdito".[106]

No mucho después de escribir estas palabras, Hobbes mismo decidió someterse al nuevo gobierno.[107] En enero de 1652 regresó a Londres, donde se encontró con que el Parlamento Rabadilla y el Consejo de Estado estaban dominados por la figura casi regia de Oliverio Cromwell, quien había salido triunfante tras la derrota final de los realistas en la batalla de Worcester, en septiembre de 1651. Acota Hobbes en su autobiografía: "necesitaba reconciliarme con el *Consejo de Estado*, y luego de ello, me retiré inmediatamente y en completa paz para aplicarme a mis estudios, como antes".[108] Concretamente, volvió a trabajar en su sistema filosófico tripartito, que finalmente logró completar con la publicación de la primera parte –bajo el título *De corpore*, en 1655– y de la segunda –como *De homine*, en 1658. Con estas obras pudo concretar lo que ambicionó toda su vida, esto es, crear un sistema de filosofía fundado sobre el supuesto de que no hay nada real más que cuerpos en movimiento. Dentro de este sistema, el *Leviathan* se posicionó como la obra con la que el autor consiguió mostrar finalmente que cuando nos referimos a la *libertad* de los cuerpos, no podemos estar hablando de otra cosa que de la ausencia de aquella clase de impedimentos externos que tornan imposible el movimiento.

III

En la Epístola dedicatoria del *Leviathan*, Hobbes se presenta a sí mismo como alguien que da respuesta, "por un lado, a quienes abogan por un exceso de libertad y, por el otro, a los que abogan por un exceso de autoridad".[109] Si ahora retrocedemos y examinamos la batalla que emprendió contra los que defendían un exceso de libertad, podemos ver que esta embestida tuvo lugar en dos momentos. Primero sostuvo que, una vez que se comprende qué se entiende por "hombre libre", podemos constatar que bajo cualquier forma de Estado es igualmente posible vivir como tal. Luego agregó que una vez que entendemos

[106] *Ibid.*, p. 485.

[107] Para más detalles sobre el retorno de Hobbes a Inglaterra, véase Skinner (2002a), vol. 3, pp. 21-23.

[108] Hobbes (1839b), p. xciii, líneas 230-232: "*Concilio Status* conciliandus eram. / Quo facto, statim summa cum pace recedo, / Et sic me studiis applico, ut ante, meis".

[109] Hobbes (1996), Epístola dedicatoria, p. 3.

el concepto de "Estado libre", podemos comprobar que todo tipo de Estado puede calificarse, con igual justicia, de libre. De modo que el mayor golpe de efecto de Hobbes radica en sugerir que el reclamo de libertad planteado por los autores republicanos y demócratas durante la década de 1640 no es más que puro ruido, esto es, palabras carentes de toda significación. Al momento de publicar la versión latina del *Leviathan*, en 1688, fue capaz de expresar esta conclusión clave con el más despreciativo de sus tonos. "Los rebeldes de nuestro tiempo", sostiene allí, "clamaban por libertad cuando era perfectamente obvio que gozaban de ella durante todo el tiempo en que se rebelaron".[110]

La estrategia general de Hobbes al lidiar con los autores demócratas y con el resto de los teóricos de la libertad republicana radica, pues, en aceptar sus premisas de partida y mostrar que, de todos modos, de ellas se pueden extraer conclusiones completamente diferentes. Que el *Leviathan* es tan solo un despliegue de ironía dramática resulta evidente desde el comienzo: en la portada se nos informa que su tema es "la materia, la forma y el poder de una república".[111] Dicha fórmula generó mucha inquietud entre aquellos contemporáneos de Hobbes que veían con simpatía su adhesión a las virtudes distintivas de la monarquía absoluta. Como se lamentara Filmer, "ojalá el título del libro no hubiese hecho referencia a la república", pues "es posible que, a partir de dicha denominación, muchos hombres ignorantes interpreten que se está haciendo referencia a un gobierno popular".[112] Puede que Filmer tenga razón, pero esta objeción pasa por alto la ironía que impregna todo el argumento de Hobbes. De lo que nos quiere persuadir Hobbes es de que la denominación de "repúblicas" les cabe a las monarquías absolutas tanto como a los Estados más libres y democráticos.

[110] Hobbes (1841a), cap. 21, p. 161: "libertatemque flagitarent hodie rebelles nostri, qui ea manifestissime fruentes rebellaverunt". Cf. Hobbes (1996), cap. 21, p. 147.

[111] *Ibid.*, p. 1. Sobre la ironía dramática en Hobbes, véanse Skinner (2006s), pp. 253-254.

[112] Filmer (1991), p. 286. Como destaca Hoekstra (2006b), p. 209, así fue como el propio Hobbes empleó el término "*commonwealth*" en *The Elements of Law*.

Conclusión

La concepción de la libertad que Hobbes propone en el *Leviathan* de 1651, y que repite en la versión latina de 1668, es descarnada en su simplicidad. Ser libre radica simplemente en no ser impedido de moverse de acuerdo con las propias capacidades naturales, con lo que puede decirse que los agentes humanos carecen de libertad para actuar si y solo si algún impedimento externo hace imposible que realicen una acción que, de otro modo, estaría en su poder llevar a cabo. "LIBERTAD",* como sintetiza Hobbes, "significa, propiamente, ausencia de oposición", y "oposición" no significa otra cosa que "impedimentos externos al movimiento".[1]

He sugerido que Hobbes desarrolló esta línea argumentativa como una reacción deliberada frente a la teoría republicana de la libertad. De acuerdo con los teóricos republicanos, la libertad humana no solo se ve suprimida por actos de interferencia, sino también –y más fundamentalmente– por la presencia de un poder arbitrario. La mera existencia de relaciones de dominación y dependencia en el seno de una asociación política nos rebajaría de la condición de *liberi homines* u "hombres libres" a la de esclavos. En otras palabras, no alcanza con gozar de hecho de nuestros derechos y libertades civiles; si se nos ha de considerar como hombres libres, es necesario que gocemos de ellos de un modo particular. Nunca debe darse el caso de que los poseamos meramente en virtud de la gracia o la buena voluntad de un tercero; siempre tiene que ocurrir que los detentemos con independencia de cualquier poder arbitrario que pudiera privarnos de ellos. Para Hobbes, en cambio, la libertad no se ve socavada por condiciones de dominación y dependencia, sino solo por actos declarados de interferencia. De modo que, para Hobbes, basta con que gocemos de hecho de nuestros derechos y libertades civiles para que se nos pueda considerar hombres libres; la mera presencia de un poder arbitrario en el seno de una asociación política no tiene el efecto de suprimir nuestra libertad. "Sea el Estado monárquico o popular, la libertad será la misma."[2]

El esfuerzo de Hobbes por desacreditar la teoría republicana de la libertad –todo un hito– fue inicialmente rechazado con desdén por sus exponentes. Como protestaba James Harrington en su *Oceana*, de 1656, al margen de su

* En mayúsculas en el original. En rigor, la cita de Hobbes ("LIBERTY, OR FREEDOME,...") incluye una sinonimia que es imposible reproducir en español. [N. de la T.]

[1] Hobbes (1996), cap. 21, p. 145; cf. Hobbes (1841a), cap. 21, p. 159: "*Libertas* significat proprie absentiam impedimentorum motus externorum."

[2] *Ibid.*, p. 149.

irreverencia para con los grandes autores de la Antigüedad, Hobbes nunca proporciona una demostración de la verdad de su propia posición.[3] Sin embargo, si dejamos de lado la recepción más inmediata de la teoría de Hobbes y nos enfocamos en nuestro mundo contemporáneo, encontramos que las cosas se invierten. Es cierto que la tesis más característica de Hobbes –a saber, que la libertad solo se ve socavada por obstáculos que tornan imposible la acción– ha sido considerada por lo general demasiado restrictiva. El punto de vista más corriente ha sido el de reconocer que, en efecto, tanto la coacción ejercida sobre la voluntad como los obstáculos físicos limitan nuestra libertad.[4] Últimamente, sin embargo, hasta la tesis más estrecha de Hobbes ha gozado de considerable popularidad, al menos en el marco del pensamiento jurídico y político en lengua inglesa.[5] Sobre todo, si nos concentramos en su creencia básica de que la libertad no es más que ausencia de interferencia, encontraremos que en muchos casos se la presenta como un artículo de fe. Consideremos, por ejemplo, el tratamiento de la libertad más influyente de toda la teoría política en lengua inglesa de los últimos cincuenta años: el ensayo de Isaiah Berlin titulado "Dos conceptos de libertad". Para Berlin, es innegable que el concepto de interferencia ha de ser central en todo análisis coherente de la libertad humana. Lo que plantea es que si vamos a referirnos a las limitaciones de nuestra libertad, tenemos que ser capaces de identificar algún agente que interfiere, algún acto de intromisión y algún impedimento u obstáculo cuyo efecto sea inhibir el ejercicio de nuestras capacidades.[6]

¿Es posible que toda esta tradición de pensamiento haya permanecido insensible ante el espectro de condiciones susceptibles de limitar nuestra libertad de acción? Seguramente, los teóricos republicanos a que he estado pasando revista dirían que sí. Es cierto que lo que más les interesa no es la libertad de acción, sino más bien el contraste entre la independencia del *liber homo* u hombre libre y el estado de dependencia que nos identifica como esclavos. De cualquier modo, también están muy interesados en lo que sucede con los esclavos cuando estos comienzan a reflexionar sobre su condición de servidumbre, y en este contexto tienen algo más para decir a propósito de las limitaciones que socavan efectivamente la libertad. El punto sobre el que insisten es que la servidumbre engendra servilismo. Quien vive a merced de otro siempre

[3] Harrington (1992), p. 20. Sobre Harrington como crítico de Hobbes, véase Parkin (2007), pp. 177-185. Para el análisis de la libertad efectuado por los republicanos ingleses a partir del *Leviathan* de Hobbes, véase Scott (2004), pp. 151-169.

[4] Para esta posición, véase Carter *et al.* (2007), pp. 249-320.

[5] Véanse, por ejemplo, Parent (1974), Steiner (1974–1975), Taylor (1982), pp. 142-150, Carter (1999), pp. 219-234, y Kramer (2003), pp. 150-271.

[6] Berlin (2001), p. 204; cf. Skinner (2002c), p. 256.

estará fuertemente motivado a ir a lo seguro. En otras palabras, habrá muchas opciones que estará dispuesto a evitar y muchas otras que estará dispuesto a escoger, y el efecto resultante será la imposición de amplias restricciones sobre su libertad de acción.

Entre los moralistas clásicos que reflexionaron sobre este vínculo entre esclavitud y servilismo, probablemente haya sido Tácito el que mayor influencia ejerció sobre los autores republicanos de la modernidad temprana que escribieron sobre la libertad. Tácito ilustra la relación en varios pasajes de sus *Anales*, y quizás de la manera más memorable al recordar cuál fue la conducta de la clase senatorial bajo el gobierno del emperador Tiberio. El fuerte tono de desprecio con el que describe la conducta de sus miembros ha sido captado agudamente por Richard Grenewey en su traducción de 1598:

> Mas aquellos tiempos estuvieron tan corrompidos por la vil adulación que no solo los hombres más importantes de la ciudad se vieron forzados al servilismo para mantener su reputación, sino que todos los cónsules, buena parte de los pretores y también muchos senadores se levantaban y hacían esfuerzos por proponer las cosas más miserables y abyectas. Está escrito que *Tiberio*, cada vez que salía de la Curia, solía decir en griego estas palabras: "¡Oh, hombres prestos para la servidumbre!" Él, que podía soportarlo todo menos la libertad del pueblo, aborrecía sin embargo una sumisión tan miserable y servil: es que de tales muestras indecorosas de adulación se caía, poco a poco, en cosas mucho más indignas.[7]

Para asegurarse la docilidad de los ciudadanos más importantes de Roma, Tiberio no necesitó siquiera insinuar la posibilidad de recurrir a la coerción, ni mucho menos amenazar con su uso. El hecho de que todo el mundo viviera en completa dependencia de su voluntad le bastaba por sí mismo para asegurarse el servilismo que al mismo tiempo esperaba y despreciaba.

El servilismo de los esclavos, que contrastaba con la dignidad de los hombres libres, fue enfatizado en igual medida por los autores republicanos de la revolución inglesa, y por nadie más elocuentemente que por John Milton en sus tratados antimonárquicos. El tratado de Milton de 1660 titulado *Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* presenta la inminente restauración de la monarquía inglesa como un retorno a la servidumbre y pinta un panorama horroroso del servilismo que se avecinaba. En primer término, Milton observa que hay conductas profundamente censurables que a quienes viven como esclavos de sus reyes les es imposible evitar. No sabiendo lo que les puede pasar y desesperados por evitar la animadversión de su gobernante, tienden a compor-

[7] Tácito (1598), p. 84. Para un análisis de este y otros pasajes similares, véase Skinner (2002c), pp. 258-261.

tarse de un modo sumiso y complaciente, mostrando "la reverencia perpetua y la actitud servil propias de un pueblo abyecto".[8] Al mismo tiempo existen varias líneas de conducta que les resulta casi imposible adoptar. De ellos no se puede esperar ninguna palabra o gesto de nobleza, ninguna voluntad de dirigirse al poder con la verdad, ninguna disposición para hacer juicios sinceros y actuar en consecuencia.[9]

Para Milton, no menos que para Tácito, existen numerosas limitaciones a nuestra libertad de acción que no provienen ni de impedimentos físicos ni de una coerción ejercida sobre la voluntad, como así tampoco de la amenaza del uso de la misma. Para Hobbes, en cambio, hablar de tales presuntas limitaciones constituye un ejemplo de lo que gusta en calificar como un discurso carente de sentido. Como hemos visto, la esencia de la más considerada de sus opiniones en el *Leviathan* es que si tenemos que justificar la aserción de que nuestra libertad se ha visto socavada, tenemos que poder identificar algún impedimento reconocible cuyo efecto sea hacer imposible que realicemos una acción que se halla en nuestro poder llevar a cabo.

Hacer referencia a este requerimiento equivale a señalar el punto más saliente del ataque que Hobbes dirige en contra de la teoría republicana de la libertad. Si reflexionamos sobre su contraataque y reparamos especialmente en lo perdurable de su influencia histórica, no podemos dejar de reconocer que ganó la batalla. Sin embargo, todavía tiene sentido preguntarse si ganó la discusión.

[8] Milton (1980), pp. 425–426, 428.
[9] *Ibid.*, p. 428.

Bibliografía

Fuentes manuscritas

Bakewell, Derbyshire, Chatsworth House

Hardwick MS 64: sin título. [Volumen manuscrito encuadernado, 84 páginas. Título de la portada: "The first booke of the Courtier". Traducción al latín de William Cavendish, segundo conde de Devonshire, a partir del libro primero de Baldassare Castiglione, *Il libro del cortegiano*, con correcciones y agregados, algunos realizados a mano por Hobbes.]

Hobbes MS A. 1: *Ad nobilissimum dominum Gulielmum Comitem Devoniae etc. De mirabilibus pecci, carmen Thomas Hobbes.*

Hobbes MS A. 2. B: *The Elementes of Law Naturall and Politique.* [Copia a mano (idéntica caligrafía que en B. L. Harl. MS 4235); Epístola dedicatoria y abundantes correcciones realizadas al texto por Hobbes.]

Hobbes MS A. 3: *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive.* [Copia de presentación en papel vellum, Epístola dedicatoria firmada por Hobbes.]

Hobbes MS A. 6: sin título. [MS de *Vita carmine expressa*, 10 páginas, escrito a mano principalmente por James Wheldon, con correcciones de Hobbes.]

Hobbes MS D. 1: *Latin Exercises.* [Volumen MS encuadernado. *Ex Aristot: Rhet.*, pp. 1-143, con correcciones realizadas a mano por Hobbes; extractos del epítome de Tito Livio por Floro, pp. 160-54 *rev.*]

Hobbes MS E. 1. A: sin título. [Volumen manuscrito encuadernado, 143 páginas, 5 pp. en blanco al final; *Old Catalogue* en el lomo. Catálogo de la biblioteca de Hardwick, compilado mayormente en 1628, casi por completo a manos de Hobbes.]

London, British Library

Egerton MS 1910: Thomas Hobbes, *Leviathan* Or *The Matter, Forme, and Power of A Common-wealth Ecclesiasticall and Civil.* [Copia de presentación en papel vellum.]

Harl. MS 4235: Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Naturall and Politique* [Copia manuscrita; correcciones realizadas a mano por Hobbes.]

Oxford, St John's College

MS 13: *Behemoth* or *The Long Parliament. By Thomas Hobbes of Malmsbury.* [Copia manuscrita pasada en limpio por James Wheldon, con agregados y eliminaciones realizados a mano por Hobbes.]

París, Bibliotheque Nationale

Fonds Latin MS 6566A: sin título. [MS de la crítica realizada por Hobbes a White, *De mundo; Hobs* en el lomo; sin portada.]

Fuentes primarias impresas

Alciato, Andrea (1550), *Emblemata*, Lyon.

—— (1621), *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Padua.

—— (1996), *Emblemata: Lyons, 1550*, trad. Betty I. Knott, introd. John Manning, Aldershot.

Althusius, Johannes (1932), *Politica methodica digesta*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge.

Arber, Edward (ed.) (1875-1894), *A Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London, 1554-1640 AD*, 5 vols., Londres y Birmingham.

Aristotle (1547), *The Ethiques of Aristotle*, trad. John Wilkinson, Londres.

—— (1598), *Politiques, or Discourses of Government*, trad. I. D., Londres.

Arriaga, Roderico de (1643-55), "Tractatus de actibus humanis", en *Disputationes theologicae*, 8 vols., Amberes, vol. 3, pp. 1-310.

Aubrey, John (1898), *"Brief Lives", chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, ed. Andrew Clark, 2 vols., Oxford.

[Aylmer, John] (1559), *An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjectes*, Strasbourg.

Baudoin, Jean (1638), *Recueil d'emblemes divers*, París.

Bèze, Théodore de (1970), *Du droit des magistrats*, ed. Robert M. Kingdon, Ginebra.

Bocchi, Achille (1574), *Symbolicarum quaestionum*, Bolonia.

Bodin, Jean (1576), *Les six livres de la republique*, París.

—— (1586), *De republica libri sex*, París.

—— (1606), *The Six Bookes of a Commonweale ... done into English, by Richard Knolles*, Londres.

Boissard, Jean Jacques (1593), *Emblematum liber*, Francfort.

Bracton, Henry de (1640), *De legibus et consuetudinibus Angliae, libri quinque*, Londres.

[Bramhall, John] (1643), *The Serpent Salve*, s/p/i.

Bruck, Jacob (1618), *Emblemata politica*, Estrasburgo.

Camerarius, Joachim (1605), *Symbolorum et emblematum centuriae tres*, Leipzig.

Castiglione, Baldassare (1561), *The Courtyer of Count Baldessar Castilio ... done into Englyshe by Thomas Hoby*, Londres.

Cats, Jacob (1627), *Proteus, ofte Minne-beelden verandert in sinnebeeden*, Rotterdam.

[Charles I] (1642), *His Majesties Answer to the XIX Propositions of Both Houses of Parliament*, Londres.

—— (1649), *King Charls his Speech Made upon the Scaffold*, Londres.

Cicero (1913), *De officiis*, ed. y trad. Walter Miller, Londres.

Clarendon, Edward, Earl of (1676), *A Brief View and Survey of the Dangerous and pernicious Errors to Church and State, In Mr. Hobbes's Book, Entitled Leviathan*, Oxford.

Cobbett, William and T. C. Hansard (eds.) (1807), *The Parliamentary History of England, from the Earliest Period to the Year 1803, vol. 2: AD 1625-1642*, Londres.

Contarini, Gasparo (1543), De *magistratibus & republica venetorum*, París.

—— (1599), *The Common-wealth and Government of Venice*, trad. Lewes Lewkenor, Londres.

Cope, Esther S. y Willson H. Coates (eds.) (1977), *Proceedings of the Short Parliament of 1640*, Londres.

Coustau, Pierre (1560), *Le pegme de pierre*, Lyon.
Covarrubias, Sebastián de (1610), *Emblemas morales*, Madrid.
Cramer, Daniel (1630), *Emblemata moralia nova*, Fráncfort.
Davies, John (1657), "An Account of the Author", en *Hierocles upon the Golden Verses of Pythagoras ... Englished by f. Hall*, Londres, sig. a, 8r to sig. A, 3v.
A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of their late Proceedings, And of Setling the present Government in the way of A *Free State*, (1649), Londres.
Digest of Justinian (1985), eds. Theodor Mommsen y Paul Krueger, trad. ed. Alan Watson, 4 vols., Filadelfia.
Erasmus, Desiderius (1533), A *booke called in latyn Enchiridion militis christiani and in englysshe the manuell of the christen knight*, Londres.
Euclid (1571), *The Elements of Geometrie*, trad. Henry Billingsley, Londres.
Filmer, sir Robert (1991), *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Sommerville, Cambridge.
Foster, Elizabeth Read (ed.) (1966), *Proceedings in Parliament 1610*, 2 vols., New Haven.
Gardiner, S. R. (ed.) (1906), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3ª ed., Oxford.
[Gauden, John] (1649), *Eikon Basilike: The Pourtraicture of His Sacred Majestie in his Solitudes and Sufferings*, Londres.
[Gee, Edward] (1650), *An Exercitation Concerning Usurped Powers*, s/p/i.
Gibson, Strickland (ed.) (1931), *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford.
Goodwin, John (1642), *Anti-Cavalierisme*, Londres.
Green, Mary Anne Everett (ed.) (1875), *Calendar of State Papers, Domestic Series, 1649-1650*, Londres.
Haecht Goidtsenhoven, Laurens van (1610), *Microcosmos: parvus mundus*, Ámsterdam.
Hall, John (1650), *The Grounds & Reasons of Monarchy Considered*, Edimburgo.
Hardy, Nathaniel (1647), *The Arraignment of Licentious Libertie, and Oppressing Tyrannie*, Londres.
Hariot, Thomas (1590), A *briefe and true report of the new found land of Virginia*, Fráncfort.
Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge.
Hayward, John (1603), *An Answer* to *the First Part of a Certaine Conference, Concerning Succession*, Londres.
Hobbes, Thomas (1629), *Eight Bookes of the Peloponnesian Warre Written by Thucydides ... Interpreted ... By Thomas Hobbes*, Londres.
—— (1642), *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, París.
—— (1650a), *Humane Nature: Or, The fundamental Elements of Policie*, Londres.
—— (1650b), *De corpore politico*. Or *The Elements of Law, Moral & Politick*, Londres.
—— (1651), *Leviathan Or The Matter, Forme, and Power of A Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, Londres.
—— (1839a), *T. Hobbes malmesburiensis vita*, en *Thomae Hobbes malmesburiensis opera*

philosophica quae latine scripsit omnia, ed. sir William Molesworth, 5 vols., Londres, 1839-1845, vol. 1, pp. xiii-xxi.
—— (1839b), *Thomae Hobbes malmesburiensis vita carmine expressa*, en *Opera philosophica*, ed. Molesworth, Londres, vol. 1, pp. lxxxi-xcix.
—— (1840a), *Of Liberty and Necessity*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. sir William Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-1845, vol. 4, pp. 229-78.
—— (1840b), *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion, of Thomas Hobbes of Malmesbury*, en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 4, pp. 409-440.
—— (1841a), *Leviathan, sive de materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, en *Opera philosophica*, ed. Molesworth, Londres, vol. 3.
—— (1841b), *The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance*, en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 5, pp. 1-455.
—— (1843a), *Eight Books of the Peloponnesian War* [Books 1 to 4], en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 8.
—— (1843b), *Eight Books of the Peloponnesian War* [Books 5 to 8], en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 9.
—— (1845a), De *mirabilibus pecci, carmen*, en *Opera philosophica*, ed. Molesworth, Londres, vol. 5, pp. 323-340.
—— (1845b), *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, en *The English Works*, ed. Molesworth, Londres, vol. 7, pp. 181-356.
—— (1969a), *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, 2ª ed., introd. M. M. Goldsmith, Londres.
—— (1969b), *Behemoth or the Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, 2ª ed., introd. M. M. Goldsmith, Londres.
—— (1973), *Critique du De Mundo de Thomas White*, ed. Jean Jacquot y Harold Whitmore Jones, París.
—— (1983), *De cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford, The Clarendon Edition, vol. 2.
—— (1994), *The Correspondence*, ed. Noel Malcolm, 2 vols., Oxford, The Clarendon Edition, vols. 6 and 7.
—— (1996), *Leviathan*, edición revisada para estudiantes, ed. Richard Tuck, Cambridge.
—— (1998), *On the Citizen*, ed. Richard Tuck, trad. Michael Silverthorne, Cambridge.
—— (2005), *Writings on Common Law and Hereditary Right*, ed. Alan Cromartie y Quentin Skinner, Oxford.
Holtzwart, Mathias (1581), *Emblematum Tyracinia*, Estrasburgo.
Johnson, Robert C. y Maija Jansson Cole (eds.) (1977a), *Commons Debates 1628*, vol. 2: *17 March-19 April 1628*, New Haven.
Johnson, Robert C., Mary Frear Keeler, Maija Jansson Cole y William B. Bidwell (eds.) (1977b), *Commons Debates 1628*, vol. 3: *21 April-27 May 1628*, New Haven.
Journals of the House of Commons. From April the 13th, 1640... to March the 14th, 1642 (1642), Londres.
Junius, Franciscus (1638), *The Painting of the Ancients*, Londres.

Junius, Hadrianus (1566), *Emblemata*, Amberes.
Kleppisius, Gregorius (1623), *Emblemata varia*, s/p/i.
La Faye, Antoine (1610), *Emblemata et epigrammata miscellanea*, Ginebra.
La Perriere, Guillaume de (1614), *The Theater of Fine Devices, containing an hundred morall Emblemes*, Londres.
[Lilburne, John] (1646a), *The Free-mans Freedome Vindicated*, Londres.
—— (1646b), *Liberty Vindicated against Slavery*, Londres.
Lipsius, Justus (1594), *Sixe Bookes of Politickes or Civil Doctrine*, trad. William Jones, Londres.
—— (1637), *Opera omnia*, 4 vols., Amberes.
Livy (1600), *The Romane Historie Written by T. Livius of Padua*, trad. Philemon Holland, Londres.
Lodge, Thomas (1620), *The Workes of Lucius Annaeus Seneca Newly Inlarged and Corrected*, Londres.
Lucian (1913), *Heracles* en *Lucian*, ed. y trad. A. M. Harmon *et al.*, 8 vols., Londres, vol. 1, pp. 61-70.
Machiavelli, Niceolo (1636), *Machiavels Discourses. Upon the first Decade of T. Livius*, trad. Edward Dacres, Londres.
Marsh, John (1642), *An Argument Or, Debate in Law*, Londres.
Maynwaring, Roger (1627), *Religion andAlegiance: In Two Sermons Preached before the Kings Majestie*, Londres.
Meisner, Daniel (1623), *Thesaurus philo-politicus*, Fráncfort.
Milton, John (1962), *Eikonoklastes*, in *Complete Prose Works oflohn Milton*, vol. 3: 1648-1649, ed. Merritt Y. Hughes, New Haven, pp. 335-601.
—— (1980), *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, in *Complete Prose Works of John Milton*, vol. 7, ed. revisada, ed. Robert W. Ayers, New Haven, pp. 407-463.
—— (1991), *Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge.
Montenay, Georgette de (1571), *Emblemes ou devises chrestiennes*, Lyon.
Nedham, Marchamont (1969), *The Case of the Commonwealth of England, Stated*, ed. Philip A. Knaehel, Charlottesville.
Oraeus, Henricus (1619), *Viridarium hieroglyphico-morale*, Fráncfort.
[Overton, Richard] (1646), *The Commoners Complaint*, s/p/i.
—— (1647), *An Appeale From the degenerate Representative Body ... To the Body represented*, Londres.
Paradin, Claude (1557), *Devises heroiques*, Lyon.
[Parker, Henry] (1640), *The Case of Shipmony briefiy discoursed*, Londres.
—— (1642), *Observations upon some of His Majesties late Answers and Expresses*, Londres.
Peacham, Henry (1612), *Minerva Britanna* Or *a Garden of Heroical Devises, furnished, and adorned with Emblemes and Impresa's of sundry natures*, Londres.
Plutarch (1579), *The Lives of the Noble Grecians and Romanes, Compared*, trad. Thomas North, Londres.
[Ponet, John] (1556), *A Shorte Treatise of politike power*, Estrasburgo.
Prynne, William (1643), *The Soveraigne Power of Parliaments and Kingdomes: Divided into Foure Parts*, Londres.

Pynson, Richard (ed.) (1508), *Magna Carta*, Londres.
Quintilian (1920-1922), *Institutio oratoria*, ed. y trad. H. E. Butler, 4 vols., Londres.
Reusner, Nicolas (1581), *Emblemata*, Fráncfort.
Ripa, Cesare (1611), *Iconologia*, Padua.
Rutherford, Samuel (1649), *A Free Disputation Against pretended Liberty of Conscience*, Londres.
Sambucus, Joannes (1566), *Emblemata*, Amberes.
Schoonhovius, Florentius (1618), *Emblemata*, Gouda.
Seneca (1917-1925), *Epistulae morales*, ed. y trad. R. M. Gurnmere, 3 vols., Londres.
Simeoni, Gabriele (1562), *Symbola heroica*, Amberes.
Smith, sir Thomas (1982), *De republieaAnglorum*, ed. Mary Dewar, Cambridge.
Soveraigne Salve to Cure the Blind, A (1643), Londres.
Suárez, Francisco (1994), *On Efficient Causality*, trad. Alfred J. Freddoso, New Haven.
Suetonius (1606), *The Historie ofTwelve Caesars Emperors of Rome*, trad. Philemon Holland, Londres.
Tacitus (1598), *The Annales of Cornelius Tacitus*, trad. Richard Grenewey, Londres.
Vázquez de Menchaca, Fernando (1931-1933), *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, ed. D. Fidel Rodríguez Alcalde, 3 vols., Valladolid.
Vindiciae, contra tyrannos (1579), Edimburgo.
Whitney, Geffrey (1586), *A Choice of Emblemes, and Other Devises*, Leiden.
Wither, George (1635), *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, Londres.
Wood, Anthony (1691-1692), *Athenae Oxonienses*, 2 vols., Londres.
Zincgref, Julius (1619), *Emblematum ethico-politicorum*, Fráncfort.

Fuentes secundarias impresas

Adams, Alison (2003), *Webs of Allusion: French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century*, Ginebra.
Armitage, David (2006), "Hobbes and the Foundations of Modern International Thought", en *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, ed. Annabel Brett y James Tully, Cambridge, pp. 219-235.
Atherton, Ian (1999), *Ambition and Failure in Stuart England: The Career of John, First Viscount Scudamore*, Manchester.
Baldwin, T. W. (1944), *William Shakspere's 'Small Latine & Lesse Greeke'*, 2 vols., Urbana.
Barber, Sarah (1998), *Regicide and Republicanism: Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*, Edimburgo.
Baumgold, Deborah (1988), *Hobbes's Political Theory*, Cambridge.
—— (2000), "When Hobbes Needed History", en *Hobbes and History*, ed. G. A. J. Rogers y Tom Sorell, Londres, pp. 25-43.
—— (2004), "The Composition of Hobbes's *Elements of Law*", *History of Political Thought*, 25, pp. 16-43.

Beal, Peter (1987), *Index of English Literary Manuscripts*, vol. II: *1625-1700, Part I, Behn-King*, Londres.

Berlin, Isaiah (2001), *Liberty*, ed. Henry Hardy, Oxford.

Bernard, G. W. (1986), *War, Taxation and Rebellion in Early Tudor England: Henry VIII, Wolsey and the Amicable Grant of 1525*, Brighton.

Bianca, Mariano (1979), *Dalla natura alla societa: saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes*, Padua.

Blythe, James M. (1992), *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton.

Brandt, Frithiof (1928), *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Londres.

Bredekamp, Horst (1999), *Thomas Hobbes Visuelle Strategien*, Berlín.

Brett, Annabel S. (1997), *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge.

Brugger, Bill (1999), *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual*, Basingstoke.

Brunt, P. A. (1988), *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford.

Burgess, Glenn (1992), *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1603-1642*, Londres.

Carter, Ian (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford.

Carter, Ian, Matthew Kramer y Hillel Steiner (eds.) (2007), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford.

Clark, Stuart (2007), *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford.

Coffey, John (2006), *John Goodwin and the Puritan Revolution: Religion and Intellectual Change in Seventeenth-Century England*, Woodbridge.

Colclough, David (2003), "'Better Becoming a Senate of Venice'? The 'Addled Parliament' and Jacobean Debates on Freedom of Speeeh", en *The Crisis of the Addled Parliament: Literary and Historical Perspectives*, Aldershot, pp. 51-79.

Collins, Jeffrey R. (2005), *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford.

Corbett, Margery y Ronald Lightbown (1979), *The Comely Frontispiece: The Emblematic Title-page in England 1550-1660*, Londres.

Damrosch, Leo (1979), "Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Free-Will Controversy", *Journal of the History of Ideas*, 40, pp. 339-352.

Dzelzainis, Martin (1989), "Edward Hyde and Thomas Hobbes's *Elements of Law, Natural and Politic*", *Historical Journal*, 32, pp. 307-317.

Farneti, Roberto (2001), "The 'Mythical Foundation' of the State: Leviathan in Emblematic Context", *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, pp. 362-382.

Farnsworth, Jane (1999), "'An *equal*, and a *mutuall flame*': George Wither's *A Collection of Emblemes* 1635 and Caroline Court Culture", en *Deviceful Settings: The English Renaissance Emblem and its Contexts*, ed. Michael Bath y Daniel Russell, Nueva York, pp. 83-96.

Fattori, Marta (2007), "La filosofia moderna e il S. Uffizio: 'Hobbes Haeretieus Est, et Anglus'", *Rivista di storia della filosofia*, 1, pp. 83-108.

Ferrarin, Alfredo (2001), *Artificio, desiderio, considerazione di sé: Hobbes e i fondamenti anthropologici della politica*, Pisa.

Foisneau, Luc (2000), *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, París.

Frank, Joseph (1980), *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchamont Nedham, 1620-1678*, Lanham.

Fukuda, Arihiro (1997), *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford.

Gauthier, David P. (1969), *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford.

Goldsmith, M. M. (1989), "Hobbes on Liberty", *Hobbes Studies*, 2, pp. 23-39.

—— (2000), "Republican Liberty Considered", *History of Political Thought*, 21, pp. 543-559.

Halldenius, Lena (2002), "Locke and the Non-Arbitrary", *European Journal of Political Theory*, 2, pp. 261-279.

Hamilton, James Jay (1978), "Hobbes's Study and the Hardwick Library", *Journal of the History of Philosophy*, 16, pp. 445-453.

Harwood, John T. (1986), "Introduction", *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale y Edwardsville, pp. 1-32.

Hirschmann, Nancy J. (2003), *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton.

Hoekstra, Kinch (1998), "The Savage, the Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes", D.Phil., University of Oxford.

—— (2001), "Tyrannus Rex *vs.* Leviathan", *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, pp. 420-445.

—— (2004), "The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy", en *Leviathan after 350 Years*, eds. Tom Sorell y Luc Foisneau, Oxford, pp. 33-73.

—— (2006a), "The End of Philosophy (The Case of Hobbes)", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, pp. 23-60.

—— (2006b), "A Lion in the House: Hobbes and Democracy", en *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, eds. Annabel Brett y James Tully, Cambridge, pp. 191-218.

Honohan, Iseult (2002), *Civic Republicanism*, Londres.

Hood, F. C. (1967), "The Change in Hobbes's Definition of Liberty", *Philosophical Quarterly*, 17, pp. 150-163.

Hüning, Dieter (1998), *Freiheit und Herrschaft In der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlín.

Jacob, James R. y Timothy Raylor (1991), "Opera and Obedience: Thomas Hobbes and *A Proposition for Advancement of Moralitie* by Sir William Davenant", *The Seventeenth Century*, 6, pp. 205-250.

Jacquot, Jean y Harold Whitmore Jones (1973), "Introduction", *Thomas Hobbes: Critique du De Mundo de Thomas White*, París, pp. 9-102.

James, Susan (1997), *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford.

Jaume, Lucien (1983), "La théorie de la 'personne fictive' dans le *Léviathan* de Hobbes", *Revue française de science politique*, 33, pp. 1009-1035.

Kelsey, Sean (1997), *Inventing a Republic: The Political Culture of the English Commonwealth 1649-1653*, Manchester.

Kramer, Matthew (2001), "On the Unavoidability of Actions: Quentin Skinner, Thomas Hobbes, and the Modern Doctrine of Negative Liberty", *Inquiry*, 44, pp. 315-330.

—— (2003), *The Quality of Freedom*, Oxford.

Kristeller, Paul Oskar (1961), *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Nueva York.

Kupperman, Karen Ordahl (1980), *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*, Totowa.

Leijenhorst, Cees (2002), *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden.

Lessay, Franck (1993), "Introduction", *De la liberté et de la nécessité*, París, pp. 29-54.

Lloyd, S. A. (1992), *Ideals as Interests in Hobbes's* Leviathan: *The Power of Mind over Matter*, Cambridge.

Macdonald, Hugh y Mary Hargreaves (1952), *Thomas Hobbes: A Bibliography*, Londres.

Madan, Francis F. (1950), *A New Bibliography of the Eikon Basilike of King Charles the First*, Londres.

Malcolm, Noel (1994), "Biographical Register of Hobbes's Correspondents", en *The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. Noel Malcolm, 2 vols., Oxford, vol. 2, pp. 777-919.

—— (2002), *Aspects of Hobbes*, Oxford.

—— (2007a), *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War: An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Oxford.

—— (2007b), "The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis", *Intellectual History Review*, 17, pp. 21-39.

Manning, John (1988), "Geffrey Whitney's Unpublished Emblems: Further Evidence of Indebtedness to Continental Traditions", en *The English Emblem and the Continental Tradition*, ed. Peter M. Daly, Nueva York, pp. 83-107.

Martinich, A. P. (1992), *The Two Gods* of Leviathan: *Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge.

—— (1999), *Hobbes: A Biography*, Cambridge.

—— (2004), "Hobbes's Reply to Republicanism", en *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, ed. Luc Foisneau y George Wright, Milán, pp. 227-239.

—— (2005), *Hobbes*, Londres.

Maynor, John (2002), "Another Instrumental Republican Approach?", *European Journal of Political Theory*, 1, pp. 71-89.

Mendle, Michael (1995), *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's "Privado"*, Cambridge.

Metzger, Hans-Dieter (1991), *Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660*, Stuttgart.

Mill, David van (2001), *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's* Leviathan, Albany.

Münkler, Herfried (2001), *Thomas Hobbes*, Fráncfort.

Nauta, Lodi (2002), "Hobbes on Religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan:* A Dramatic Change of Direction?", *Journal of the History of Ideas*, 63, pp. 577-598.

Nelson, Eric (2004), *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge.
Oakeshott, Michael (1975), *Hobbes on Civil Association*, Oxford.
Overhoff, Jürgen (2000), *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Oxford.
Pacchi, Arrigo (1998), "Diritti naturali e libertà politica in Hobbes", en *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, ed. Agostino Lupoli, Milán, pp. 145-162.
Parent, W. A. (1974), "Some Recent Work on the Concept of Liberty", *American Philosophical Quarterly*, 11, pp. 149-167.
Parkin, Jon (2007), *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge.
Peltonen, Markku (1995), *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge.
Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
—— (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford.
—— (2002), "Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory*, 30, pp. 339-356.
—— (2005), "Liberty and *Leviathan*", *Politics, Philosophy and Economics*, 4, pp. 131-151.
Pink, Thomas (2004), "Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory", en *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, eds. Thomas Pink y M. W. F. Stone, Londres, pp. 127-153.
Pitkin, Hannah Fenichel (1988), "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory*, 16, pp. 523-552.
Pocock, J. G. A. (1987), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge.
Raphael, D. D. (1984), "Hobbes", en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds. Zbigniew Pelczynski y John Gray, Londres, pp. 27-38.
Robertson, George Croom (1886), *Hobbes*, Edimburgo.
Rosati, Massimo (2000), "La libertà repubblicana", *Filosofia e questioni pubbliche*, 5, pp. 121-137.
Rossini, Gigliola (1988), *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Bolonia.
Runciman, David (2000), "What Kind of Person Is Hobbes's State? A Reply to Skinner", *Journal of Political Philosophy*, 8, pp. 268-278.
Salmon, J. H. M. (1959), *The French Religious Wars in English Political Thought*, Oxford.
Schuhmann, Karl (1998), *Hobbes: une chronique: cheminement de sa pensée et de sa vie*, París.
Scott, Jonathan (2004), *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge.
Shaw, Carl K. Y. (2003), "Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty", *Politics*, 23, pp. 46-56.
Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge.

—— (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.
—— (1998), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge.
—— (2002a), *Visions of Politics*, 3 vols., Cambridge. [*Volume I: Regarding Method*. En español: *Lenguaje, política e historia*, trad. Cristina Fangmann, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, colección Intersecciones, 2007.]
—— (2002b), "Classical Liberty and the Coming of the English Civil War", en *Republicanism: A Shared European Heritage*, eds. Martin van Gelderen y Quentin Skinner, 2 vols., Cambridge, vol. 2, pp. 9-28.
—— (2002c), "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, 117, pp. 237-268.
—— (2005a), "Introduction", *Questions Relative* to *Hereditary Right*, en Thomas Hobbes, *Writings on Common Law and Hereditary Right*, eds. Alan Cromartie y Quentin Skinner, Oxford, pp. 153-176.
—— (2005b), "Hobbes on Representation", *European Journal of Philosophy*, 13, pp. 155-184.
—— (2006a), "Surveying the *Foundations:* A Retrospect and Reassessment", en *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, eds. Annabel Brett y James Tully, Cambridge, pp. 236-261.
—— (2006b), "Rethinking Political Liberty in the English Revolution", *History Workshop Journal*, 61, pp. 156-170.
—— (2006-2007), "La teoría evolutiva de la libertad de Thomas Hobbes", *Revista de estudios políticos*, 134, pp. 35-69, y 135, pp. 11-36.
—— (2007), 'Hobbes on Persons, Authors and Representatives', en *The Cambridge Companion* to *Leviathan*, ed. Patricia Springborg, Cambridge, pp. 157-180.
Sloan, Kim (2007), A *New World: England's First View of America*, Londres.
Smith, David L. (1994), *Constitutional Royalism and the Search for Settlement*, c. *1640-1649*, Cambridge.
Smith, Geoffrey (2003), *The Cavaliers in Exile, 1640-1660*, Basingstoke.
Smith, Nigel (1994), *Literature and Revolution in England 1640-1660*, Londres.
Sommerville, Johann (1992), *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Nueva York.
—— (1996), "Lofty Science and Local Politics", en *The Cambridg Companion* to *Hobbes*, ed. Tom Sorell, Cambridge, pp. 246-273.
—— (1999), *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Londres.
—— (2004), "Hobbes and Independency", en *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, eds. Luc Foisneau y George Wright, Milán, pp. 155-173.
—— (2007), "English and Roman Liberty in the Monarchical Republic of Early Stuart England", en *The Monarchical Republic of Early Modern England: Essays in Response* to *Patrick Collinson*, ed. John McDiarmid, Aldershot, pp. 308-320.
Southgate, Beverley (1993), *"Covetous of Truth": The Life and Work of Thomas White, 1593-1676*, Dordrecht.
Steiner, Hillel (1974-1975), "Individual Liberty", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75, pp. 33-50.
Tarlton, Charles D. (1999), "'To avoyd the present stroke of death'; Despotical

Dominion, Force, and Legitimacy in Hobbes's *Leviathan*", *Philosophy*, 74, pp. 221-245.
Taylor, Michael (1982), *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge.
Terrel, Jean (1997), "Hobbes et le républicanisme", *Revue de synthèse*, 118, pp. 221-236.
Thomas, Keith (1965), "The Social Origins of Hobbes's Political Thought", en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, Cambridge, pp. 185-236.
Tönnies, Ferdinand (1969), "Preface", Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, 2ª ed., introd. M. M. Goldsmith, Londres, pp. v-xiii.
Trease, Geoffrey (1979), *Portrait of a Cavalier: William Cavendish, First Duke of Newcastle*, Londres.
Tricaud, François (1985), "Éclaircissements sur les six premières biographies de Hobbes", *Archives de philosophie*, 48, pp. 277-286.
Tuck, Richard (1989), *Hobbes*, Oxford.
—— (1993), *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge.
—— (1996), "Introduction", Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, pp. ix-lvi.
—— (1998), "Introduction", Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge, pp. viii-xxxiii.
Tully, James (1993), *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge.
—— (1999), "The Agonic Freedom of Citizens", *Economy and Society*, 28, pp. 161-182.
Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*, Nueva York.
Waldron, Jeremy (2001), "Hobbes and the Principle of Publicity", *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, pp. 447-474.
Wallace, John M. (1964), "The Engagement Controversy 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets", *Bulletin of the New York Public Library*, 68, pp. 384-405.
Warrender, Howard (1957), *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford.
—— (1983), "Introduction", Thomas Hobbes, *De cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford, pp. 1-67.
Watson, Elizabeth See (1993), *Achille Bocchi and the Emblem Book as Symbolic Form*, Cambridge.
Wilcher, Robert (2001), *The Writing of Royalism 1628-1660*, Cambridge.
Wirszubski, C. (1960), *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.
Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, 2ª ed., Oxford.
Wrigley, E. A. y R. S. Schofield (1981), *The Population History of England 1541-1871: A Reconstruction*, Londres.
Young, Michael B. (1986), *Servility and Service: The Life and Work of Sir John Coke*, Woodbridge.

Índice de nombres

Alciato, Andrea, 25 y n. 31; 26 y n. 37; 40, n. 46; 54, n. 139; 70 y notas 64-65; 71; 89, n. 58; 122 y notas 78 y 80; 123; 141 y n. 167; 142; 150 y n. 24; 159 y n. 64
Altusio, Juan, 28; 47 y n. 89; 48 y n. 98
América, pueblos nativos de, 91-95; 144
Ariosto, Ludovico, 23
Aristóteles, 39; 99-100; 116
Arte de la retórica, 22; 23, n. 20
Ética Nicomaquea, 22; 35
Política, 42; 47; 67; 68; 74
Arlington, conde de
véase Bennet, Henry
Armitage, David, 144, n. 179
Arriaga, Roderico de, 115 y n. 37
Aubrey, John, 21 y n. 5; 82
Aylmer, John, 65, notas 25 y 27

Bacon, sir Francis, 23; 27 y n. 48
Bagshaw, Edward (miembro del Parlamento), 80
Barber, Sarah, 164, n. 91
Barclay, John, 47
Baudoin, Jean, 40, n. 46; 141, n. 167; 150, notas 23-24; 157, n. 54
Baumgold, Deborah, 31, n. 62; 34, n. 12; 136, n. 144; 148, n. 11
Bennet, Henry, primer conde de Arlington, 147
Berlin, Isaiah, 170
Bèze, Théodore de, 47
Billingsley, Henry, 34
Blackwood, Adam, 47
Bocchi, Achille, 26 y n. 35; 40, n. 46; 54, n. 137; 141, n. 167
Bodin, Jean, 28; 69; 77
Six livres, 48; 56; 62-64; 72; 76; 156
Boissard, Jean Jacques, 42 y n. 55; 43 y n. 59; 54, n. 137; 85; 122, n. 79; 150, n. 24; 158, n. 58
Bosc, Charles du, 83 y n. 37
Boulduc, Jacques, 155, n. 42
Bracton, Henry de, 10 y notas 12-15; 11 y n. 16
Bramhall, John
debate con Hobbes, 38-39; 112-114; 117
sobre la facultad de la voluntad, 38
libertad bajo reyes, 131

libertad y licencia, 39; 44
Brandt, Frithiof, 30, n. 54
Bredekamp, Horst, 17; 91, n. 66; 141, n. 167; 149, n. 18; 152, notas 28-30; 155, n. 45; 156, n. 50
Brett, Annabel, 12, n. 22; 16; 48, notas 96 y 99; 49, n. 101; 51, n. 122; 115, n. 37
Bruck, Jacob, 42, n. 54; 70, n. 64
Bry, Theodore de, 91 y n. 70; 93 y n. 71
Burton, Robert, 27 y n. 48

Camerarius, Joachim, 35 y notas 18-19; 36; 40, n. 46; 157, n. 54
Cary, Lucius, segundo vizconde de Falkland, 75; 77
Castiglione, Baldassare, 23; 42 y notas 50-51
Cats, Jacob, 42, n. 54
Cavendish, sir Charles, 28
Cavendish, William, primer conde de Devonshire, 22
Cavendish, William, segundo conde de Devonshire, 22; 42
Cavendish, William, tercer conde de Devonshire, 28-29; 79; 91; 164
Cavendish, William, conde (luego marqués, luego duque) de Newcastle, 28; 33; 61; 112-114; 116
Carlos I, rey de Gran Bretaña e Irlanda
y *Eikon basilike*, 149-152
ejecución de, 110; 121; 124
y Parlamento, 62-63; 75; 79; 81; 130
Carlos II, rey de Gran Bretaña e Irlanda, 141, n. 171; 150; 152
Cicerón, 22; 47, n. 85; 48
círculo de Great Tew, 75 y n. 91
Clarendon, conde de
véase Hyde, Edward
Clark, Stuart, 25, n. 29; 152, n. 29
Claudiano, 130; 131
Coke, sir John, 63 y n. 15
Collins, Jeffrey R., 13, n. 23; 125, n. 89; 140, n. 164
Constantinopla, 134; 135
Contarini, Gasparo, 64 y notas 22 y 24; 65; 66, n. 33; 122
Corbett, Margery y Lightbown, Ronald, 27, n. 42; 91, n. 69; 152, n. 28; 158, n. 61
Coustau, Pierre, 25; 40-41; 157, n. 54
Covarrubias, Sebastián de, 26; 87 y n. 54; 150, notas 22-23; 157, n. 54
Cramer, Daniel, 40, n. 46
Cromwell, Oliverio, 167
Culpepper, Sir John, 80

Dacres, Edward, 69; 71
Davies, John, 114; 125 y n. 90

Devonshire, condes de
véase Cavendish
Digby, George, segundo conde de Bristol, 80
Digesto del derecho romano, 9; 10 y n. 12; 11; 47; 98

Eikon basilike, 124; 149; 151; 155-156
Eliot, sir John (miembro del Parlamento), 62
Erasmo, Desiderio, 23; 39; 40 y notas 41-45
Euclides, 34 y n. 10
Eurípides, 22

Farneti, Roberto, 25, n. 30; 35, n. 18; 155, n. 42
Filmer, sir Robert, 47; 48 y n. 91; 98 y n. 95; 130 y n. 112; 131 y n. 116; 168 y n. 112
Florencia, 70; 135

Gauden, John, 149 y n. 19; 150, notas 20-21 y 23-26; 151
véase también *Eikon basilike*
Gauthier, David, 116, n. 38
Gee, Edgard, 160; 161, n. 72; 163; 165 y n. 92
Goldsmith, M. M., 9, n. 4; 12, n. 22; 13, n. 26; 137, n. 148
Goodwin, John, 128 y n. 99
Grenewey, Richard, 68; 171
Grocio, Hugo, 28; 48 y n. 96
Guazzo, Stefano, 23
Guicciardini, Francesco, 23

Haecht Goidtsenhoven, Laurens van, 89, n. 58; 90; 141, n. 167; 157, n. 54
Hall, John, 124 y notas 82-83; 125 y notas 4 y 91
Halldenius, Lena, 9, n. 5; 10, n. 11
Hardwick Hall, biblioteca de, 23 y n. 16; 26; 27; 47 y n. 90; 48; 56; 65; 68; 69; 85 y n. 42; 87; 130; 157, n. 54
Hardy, Nathaniel, 43; 44, n. 60
Hariot, Thomas, 93 y notas 71 y 73; 94
Harrington, James, 11 y n. 20; 169; 170, n. 3
Hayward, sir John, 47; 130; 131, n. 114
Hedley, sir Thomas, 65, n. 28; 81
Hobbes, Thomas, autobiografías, 21, n. 1; 22-23; 28; 110; 167
biografía: nacimiento y muerte, 21
y familia Cavendish, 21-22; 28-29; 79; 112-114
educación, 21
exilio y retorno, 84; 167
y Maynwaring, 82-83
Altera secretissima instruction, 24 y n. 26

Behemoth, 119 y n. 55; 120; 121; 147
Briefe of the Art of Rhetorique, 23, n. 20
Critique of De mundo, 109
De corpore, 110; 167
De homine, 167
De mirabilibus pecci, 23
Eight Bookes of the Peloponnesian Warre, 24 y n. 23; 7-8; 27-28; 66-67
Of liberty and necessity, 114
Questions concerning liberty, 38; 44; 113-114; 117
Six Lessons, 148
Hoby, sir Thomas, 42
Hoekstra, Kinch, 15; 16; 28, n. 51; 49, n. 108; 75, n. 88; 93, n. 74; 100, n. 106; 113, n. 30; 147, n. 4; 148, n. 10; 149, n.17; 165, n. 98; 166, n. 102; 168, n. 112
Holland, sir John (miembro del Parlamento), 70; 80
Holland, Philemon, 27; 68
Holtzwart, Mathias, 89, n. 58
Homero, 22
Hood, F. C., 11, n. 16
Horacio, 22
Hyde, Edward, primer conde de Clarendon, 75 y n. 90; 77; 164

James, Susan, 16
Junius, Franciscus, 25 y n. 29
Junius, Hadrianus, 89 y n. 58

Kelsey, Sean, 125, n. 88
Kleppisius, Gregorius, 73 y n. 77; 74
Knolles, Richard, 62

La Faye, Antoine, 26 y n. 38
La Perrière, Guillaume de, 35 y n. 32; 122, n. 79
Leijenhorst, Cees, 110, n. 7
Leveller, movimiento, 128 y n. 100
Lewkenor, Lewes, 65
Lightbown, Ronald
véase Corbett, Margery
Lilburne, John, 129
Lipsio, Justo, 54 y n. 136; 55; 158, n. 58
Livio, Tito, 27 y n. 44; 54, n. 135; 68 y n. 52; 69; 70 y n. 62; 122
Lloyd, S. A., 13, n. 26; 46, n. 77
Locke, John, 9, n. 5.
Lodge, sir Thomas, 27 y n. 46
Parlamento Largo (1640), 80; 82

Lucca, 135
Luciano, 140; 141, n. 167

Maquiavelo, Nicolás, 23; 69 y n. 60; 71 y n. 66, 72; 122
Madan, Francis, 149, n. 19
Magna Carta, 10, n. 13; 121
Malcolm, Noel, 21, notas 1 y 3; 23, notas 15 y 20; 24, notas 22-27; 28, n. 52; 31, n. 64; 42, n. 50; 83, n. 37; 144, n. 179; 152, notas 29-30; 155, n. 42
Marsh, John, 121 y n. 72
Marshall, William, 149, n. 19
Marston Moor, batalla de, 113
Martinich, A. P., 12, n. 22; 13, n. 26; 137, n. 149; 140, notas 161 y 164
Matheus, Jean, 91 y n. 67
Maynwaring, Roger, 81-83 y n. 31
Meisner, Daniel, 26 y n. 41; 70, n. 64; 85, n. 42; 86
Mersenne, Marin, 28; 30
Metzger, Hans-Dieter, 83, n. 31; 119, n. 52; 148, n. 10; 164, n. 90
Milton, John, 124; 171-172
Montenay, Georgette de, 26 y n. 34, 43, n. 58; 150, n. 23
Moro, Tomás, 23

Nauta, Lodi, 13, n. 25; 140, n. 164
Nedham, Marchamont, 164 y n. 91; 165 y notas 92-93
Nelson, Eric, 68, n. 48
Newcastle, conde de
véase Cavendish
North, Thomas, 27

Oraeus, Henricus, 54, notas 137-139; 158, n. 58
Orcagna, Andrea di, 70
Overton, Richard, 128; 129 y notas 101 y 103
Oxford, Universidad de, 21-22

Paradin, Claude, 70, n. 64
Parker, Henry, 80; 135
Parkin, Jon, 13, n. 24; 75, n. 91; 144, n. 33; 170, n. 3
Parlamento Corto (1640), 79
Parlamento Largo (1640), 80; 82; 148
Parlamento Rabadilla, 122; 125; 147-148; 162; 164; 166-167
Peacham, Henry, 26; 122, n. 79; 150, notas 23 y 26
Peltonen, Markku, 11, n. 21; 65, n. 28; 69, n. 55
Pericles, 27; 66-67
Petición de Derechos, 62-63; 79

Petrarca, 23
Pettit, Philip, 9, n. 4; 10, n. 11; 12, n. 22; 13, notas 27-28; 16 y n. 2; 45, n. 72; 51, n. 122; 99, n. 106; 112, n. 23
Platón, 22; 39; 40; 42
Plutarco, 27 y notas 43 y 47
Pocock, J. G. A., 10, n. 12; 16
Ponet, John, 65 y notas 25-26
Prynne, William (miembro del Parlamento), 121 y n. 74
Pym, John, 80; 82

Quarles, Francis, 26
Quintiliano, 22; 25 y n. 28

Raleigh, sir Walter, 23; 93, n. 71
Raphael, D. D., 45, n. 72
Reusner, Nicolas, 40, n. 46
Ripa, Cesare, 26 y n. 36; 70, n. 64; 89, n. 58; 93 y n. 74; 95
Rubens, sir Peter Paul, 54 y n. 136
Rudyard, sir Benjamin (miembro del Parlamento), 81
Rutherford, Samuel, 44 y n. 61

Sambucus, Joannes, 27, n. 44; 73, n. 77
Scudamore, John, primer vizconde, 83 y n. 35
Schoonhovius, Florentius, 157, n. 54
Schuhmann, Kart, 21, n. 1; 23, n. 20
Seaward, Paul, 119, n. 55
Séneca, 27 y n. 47; 70, n. 63
ship money, 79-80; 83
Simeoni, Gabriele, 70, n. 64
Smith, David, 61, n. 4; 75, n. 90; 124, n. 82; 131, n. 115
Smith, sir Thomas, 65
Sommerville, Johann, 11, n. 21; 13, notas 23 y 27; 16; 37, n. 26; 77, n. 101; 81, n. 21; 119, n. 52; 140, n. 165
Soveraigne Salve to Cure the Blind, 121 y n. 73
studia humanitatis, 22-24
Suárez, Francisco, 28; 38, n. 29; 100 y notas 109-110
Suetonius, 27 y notas 45 y 47

Tácito, 24; 68; 69 y n. 54; 122; 171 y n. 7; 172
Tasso, Torcuato, 23
Thomas, sir Keith, 77, n. 102
Thomason, Thomas, 33, notas 3 y 5; 44, n. 61; 129, notas 101-103; 160, n. 71
Tucídides, 24-25; 27 y n. 49; 28; 66-67; 143

Tiberio, emperador romano, 171
Tönnies, Ferdinand, 31, n. 62; 33, n. 2
Tuck, Richard, 13, n. 24; 16; 28, n. 52; 48, n. 94; 75, n. 91; 91, n. 69; 140, n. 164; 148, n. 11; 152, n. 29
Tully, James, 9, n. 5; 10, n. 11; 16

Vázquez de Menchaca, Fernando, 48, n. 100
Venecia, 64; 122; 135
Ventura, Comino, 26, n. 41
Virgilio, 22
Vindiciae, Contra Tyrannos, 47 y n. 90

Waldron, Jeremy, 13, n. 123
Warrender, Howard, 13, n. 27
Wheldon, James, 119, n. 55
White, Thomas, 91
Whitney, Geffrey, 26 y n. 37; 40 y n. 47; 122, n. 79; 150, n. 23
Wilkinson, John, 35 y n. 20
Wirszubski, C., 9, n. 1; 10, n. 10
Wither, George, 26; 54, n. 139; 150, n. 23; 159 y notas 64–66; 161
Wood, Anthony, 24, n. 22

Zincgref, Julius, 157, n. 54

Hobbes y la libertad republicana

Presuponiendo que "ni siquiera las obras más abstractas de teoría política sobrevuelan jamás el campo de batalla: siempre toman parte de la batalla misma", Quentin Skinner examina las estrategias de intervención polémica que Thomas Hobbes esgrime, en apoyo de una autoridad real incólume, en la liza ideológica en que se libra, tan belicosamente como en la arena militar, la guerra civil inglesa de 1642-1649. El eje de confrontación que recorre el análisis es el que demarca dos concepciones rivales sobre la libertad: la que (para expresarlo en la formulación canónica de Pettit) la asimila a "ausencia de dominación" y define "*liberi homines*" como el antónimo de "siervos" (una línea de pensamiento que remonta a la Roma republicana, alcanza expresión jurídica en el *Digesto* y en el *common law* inglés, renace con *il Rinascimento* y confluye en el parlamentarismo antiestuardiano) y la que, conformada inicialmente en la matriz mecanicista hobbesiana y reconfigurada luego bajo una impronta liberal, la homologa a una mera "ausencia de interferencia" berlineana. Aunando erudición y claridad expositiva, el profesor Skinner despliega ante el lector la enmarañada red de interlocución en que se insertan *The Elements of Law*, *De cive*, *Leviathan* y *Behemoth* (un *continuum* antes bien discontinuo); su conclusión es que, si innegablemente Hobbes "ganó la batalla", está en duda "si ganó la discusión".

creative commons

Universidad Nacional de Quilmes Editorial

prometeo

ISBN 978-987-558-204-0

9789875582040

Quentin Skinner

Hobbes y la libertad Republicana